José Ortega y Gasset

Originea și epilogul filozofiei și alte eseuri filozofice

HUMANITAS

JOSÉ ORTEGA Y GASSET s-a născut la 9 mai 1883 la Madrid, într-o familie cu tradiții liberale (tatăl său era directorul unui cotidian democrat, *El Imparcial*). Urmează colegiul iezuit de la Miraflores del Palo (Málaga), apoi dreptul și filozofia la Universitatea din Deusto (Bilbao), organizată tot de iezuiți, încheindu-și studiile în 1902, la Universitatea Centrală din Madrid. Prietenie strînsă, dar accidentată, cu Miguel de Unamuno (din 1903). Doctorat în filozofie: *Spaimele anului 1000*, 1904. Între 1905 și 1908, stagii de studiu la cîteva universități din Germania: Leipzig (unde preda Simmel), Berlin și, în fine, Marburg am Lahn (va reveni aici și în 1911), unde profesau Hermann Cohen și Paul Natorp; coleg și prieten cu Nicolai Hartmann, Paul Scheffer și Heinz Heimsoeth. Profesor la *Escuela Superior del Magisterio* (1908–1910), colaborează la *El Faro* și *El Imparcial*. Căsătoria cu Rosa Spottorno, vor avea trei copii. Din 1910, profesor titular de metafizică la Universitatea din Madrid, unde va preda timp de douăzeci și cinci de ani. Fondează *Liga de Educación Política Española* (cu Manuel García Morente, Antonio Machado, Ramiro de Maeztu, Ramón Pérez de Ayala, Manuel Azaña etc., 1914). În același an, membru al *Real Academia de Ciencias morales y políticas*. Întemeiază (1915) revista *España* (cu Azorín, Eugenio d'Ors etc.). Întemeiază *El Sol*; prima călătorie în Argentina (1917). 1923: fondează *Revista de Occidente* (va apărea pînă în iulie 1936, reapare din 1961), și „Biblioteca de Ideas del siglo XX". A doua călătorie în Argentina (1928). 1929: demisionează temporar de la catedră, ca protest față de Primo de Rivera, și predă la *Universidad libre*. 1930: se alătură, cu Unamuno, Marañón, Pérez de Ayala etc., mișcării republicane; un an mai tîrziu, deputat de León în Cortes-ul republican. Din 1932 se retrage treptat din politică. La izbucnirea Războiului civil (august 1936) se refugiază succesiv în Franța, Argentina și Portugalia. Revine definitiv la Madrid (1946), evitînd orice colaborare cu Franco. 1948: întemeiază, cu discipolul său Julián Marías, *Instituto de Humanidades*. Participă (iulie 1949) la centenarul Goethe de la Aspen (Colorado). În același an (august–septembrie), conferințe la Berlin, Hamburg și Stuttgart, apoi la Edinburgh, Darmstadt, Baden Baden și München (1951–1954). Sărbătorit solemn în 1953. Moare la Madrid (17 octombrie 1955).

OPERE: *Meditaciones del Quijote* (1914; *Meditații despre Don Quijote*, Univers, 1973), *El Espectador* (8 vol., 1916–1934), *España invertebrada* (1921; *Spania nevertebrată*, Humanitas, 1997), *La deshumanización del arte e ideas sobre la novela* (1925; *Dezumanizarea artei*, Humanitas, 2000; *Idei despre roman*, Univers, 1973), *El tema de nuestro tiempo* (1923; *Tema vremii noastre*, Humanitas, 1997), *El espíritu de la letra* (1927), *La rebelión de las masas* (1930; *Revolta maselor*, Humanitas, 1994, reed. 2002), *Historia como sistema* (1935), *Ideas y creencias* (1940; *Idei și credințe*, Ed. Științifică, 1999), *Estudios sobre el amor* (1940; *Studii despre iubire*, Humanitas, 1995, reed. 2001; 2002), *Esquema de las crisis* (1942), *Papeles sobre Velázquez y Goya* (1950; *Velázquez. Goya*, Meridiane, 1972), *El hombre y la gente* (1957; *Omul și mulțimea*, Humanitas, 2001), *¿Qué es filosofía?* (1958; *Ce este filozofia?*, Humanitas, 1999), *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoria deductiva* (1958), *Una interpretación de la historia universal. En torno a Toynbee* (1960; *O interpretare a istoriei universale*, Ed. Științifică, 1999), *Origen y epílogo de la filosofía* (1960), *Unas lecciones de metafísica* (1966; *Cîteva lecții de metafizică*, Humanitas, 1999), *¿Qué es conocimiento?* (1984; *Ce este cunoașterea?*, Humanitas, 1999) *Europa y idea de nación* (1966; *Europa și ideea de națiune*, Humanitas, 2002) etc.

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

ORIGINEA ȘI EPILOGUL FILOZOFIEI

și alte eseuri filozofice

Traducere din spaniolă și note de
SORIN MĂRCULESCU



HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
ORTEGA Y GASSET, JOSÉ
Originea şi epilogul filozofiei şi alte eseuri filozofice / José Ortega y Gasset; trad.: Sorin Mărculescu. – Bucureşti: Humanitas, 2004
ISBN: 973-50-0681-2

I. Mărculescu, Sorin (trad.)

14

JOSÉ ORTEGA Y GASSET
ORIGEN Y EPÍLOGO DE LA FILOSOFÍA
Y OTROS ENSAYOS DE FILOSOFÍA
„Obras de José Ortega y Gasset"

EDITURA HUMANITAS
Piaţa Presei Libere 1, 013701 Bucureşti, România
tel. 021/222 85 46, fax 021/224 36 32
www.humanitas.ro
Comenzi CARTE PRIN POŞTĂ: tel. 021/311 23 30,
fax 021/313 50 35, www.librariilehumanitas.ro

ISBN 973-50-0681-2

NOTĂ PRELIMINARĂ A EDITORULUI SPANIOL

În diverse interviuri din presă, Ortega a anunțat în 1946 publicarea în viitorul apropiat a două cărți pe care le intitula *Epilog ...* și *Originea filozofiei*, dar filozoful a murit în 1955 fără ca ele să ajungă a fi editate. Cu toate acestea, unele „Fragmente despre originea filozofiei" au apărut ca o contribuție a lui Ortega la volumul omagial închinat lui Karl Jaspers, *Offener Horizont* (R. Piper Verlag, München, 1953).

Colaționînd manuscrisele ca etapă pregătitoare în editarea operelor sale postume, am observat că, în fapt, cele două studii anunțate se unifică, întrucît, paradoxal, redactarea *Epilogului...* se prelungește în *Originea filozofiei*, întrucît epilogul se referă la întreaga istorie a filozofiei. Scopul inițial al *Epilogului...* a fost acela de a reflecta la sfîrșitul lecturii unei *Istorii a filozofiei* — cea a lui Julián Marías, editată de „Revista de Occidente" —, dar această meditație îl conduce pe Ortega la expunerea esenței filozofiei, chestiune care se lămurește doar în geneza filozofării, în originea filozofiei. Dată fiind continuitatea lor, publicăm ansamblul originalelor sub un titlu editorial unificat.

„Rațiunea istorică nu acceptă nimic ca pe un simplu fapt, ci fluidizează orice fapt în *fieri*-ul din care provine: văd cum se face faptul" — a scris Ortega —. Paginile care urmează oferă un exemplu de rațiune istorică în plin exercițiu în raport cu tema centrală a filozofiei: cea a propriei

sale rădăcini și justificări istorice; ca atare, de dincolo de ea însăși. Una dintre multele îndeletniciri pe care omul le-a realizat de-a lungul carierei sale istorice a constat în *a face filozofie*, care nu a fost o ocupație permanentă a omenirii, „ci — afirmă Ortega în cartea de față — s-a ivit într-o bună zi în Grecia, dar fără nici o garanție de continuare în viitor“

În criza profundă și în transformarea precipitată a lumii contemporane, întreaga operă a lui Ortega și paginile exemplare ale acestui studiu neîncheiat se deschid senin, într-o absolută libertate, ca un gînd ce anticipează — prin metoda sa — indiciile viitorului.

Această nouă ediție este revăzută și corectată conform originalelor și, în plus, conține alte două eseuri filozofice. Textul inedit al eseului „Cincizeci de ani de filozofie“[1], care completează acest studiu despre istoria filozofiei cu viziunea actualității ei în secolul nostru; o „narație care — scrie Ortega — capătă uneori un aspect autobiografic“. Și studiul „Idei pentru o istorie a filozofiei“, reflecție preliminară la altă Istorie a filozofiei — cea a lui Émile Bréhier —, care-și află în cartea de față locul cel mai adecvat. Analiza „sensului istoric“ care se precizează în acel studiu constituie, după judecata mea, un aport capital al gîndirii lui Ortega la filozofia vremii noastre.

PAULINO GARAGORRI

[1] În cuprinsul volumului de față, studiul menționat poartă titlul de „Medio siglo de filosofía“ („*O jumătate de secol de filozofie*“). (*N. t.*)

I

[TRECUTUL FILOZOFIC]

Nihil invita Minerva
(Vechi adagiu latin, după Cicero[2])

Și acum ce-ar mai fi? Julián Marías a isprăvit de derulat în fața noastră filmul accidentat care este istoria filozofiei. Și-a îndeplinit sarcina în mod exemplar. Ne-a dat două lecții dintr-o singură lovitură: una, de istorie a filozofiei; alta, de sobrietate, de ascetism, de supunere scrupuloasă la sarcina pe care și-o propusese, inspirată dintr-o finalitate didactică. Aș vrea ca în Epilogul acesta să profit de amîndouă lecțiile, dar în cea de-a doua nu mă pot conforma întru totul exemplului său. Marías a putut fi atît de sobru pentru că expunea doctrine care existau deja, dezvoltate în texte la care se poate recurge. *Epílogos* însă e ceea ce vine cînd s-au terminat *lógoi*-i, în cazul de față doctrinele sau „zicerile" filozofice — prin urmare, ceea ce e de spus despre ceea ce s-a spus deja —, or, aceasta este o spunere din viitor care, tocmai de aceea, nu se află aici și în care cu greu ne putem raporta la texte preexistente mai ample. Marías însuși mi-a impus această sarcină. Mă supun și eu ei și mă voi strădui să o îndeplinesc cu doza de concizie și, dacă e cu putință, de claritate pe care o pretinde intenția acestei cărți.

Spunerea e o specie a facerii. Ce este *ceea ce e de făcut* după ce termini de citit istoria filozofiei? Se pune pro-

[2] Lat.: „Nimic în ciuda Minervei." (*N. t.*)

N.B. Toate notele incluse în paranteze drepte aparțin editorului spaniol, Paulino Garagorri. Notele lui Ortega nu au nici o mențiune. Notele traducătorului sînt urmate de mențiunea „*n. t.*" — *N. t.*

blema de a evita capriciul. Capriciul însemnează a face oricare dintre numeroasele lucruri ce se pot face. Lui i se opune actul și cutuma de a alege, dintre numeroasele lucruri care se pot face, anume pe acela care necesită să fie făcut. Acest act și cutuma dreptei alegeri latinii le numeau la început *eligentia*, iar mai apoi *elegantia*. De la cuvîntul acesta vine pesemne cuvîntul nostru *int-eligencia* [*int-eligență*, *n. t.*]. Oricum, *Eleganță* ar fi trebuit să numim ceea ce, în chip stîngaci, numim *Etică*, întrucît aceasta e arta de a alege cea mai bună conduită, știința ocupațiilor. Faptul că vocabula *eleganță* este unul dintre cele care stîrnește astăzi cea mai mare iritare pe planetă constituie cea mai bună recomandare pentru ea. Elegant este omul care nici nu face, nici nu spune ceva, ci face ceea ce trebuie făcut și spune ceea ce e de spus.

Nu încape îndoială ce anume ar trebui făcut cînd sfîrșim lectura istoriei filozofiei. Ne vine în gînd aproape automat. Mai întîi, să aruncăm o ultimă privire, panoramică oarecum, asupra enormului bulevard al doctrinelor filozofice. În ultimul capitol al textului lui Marías trecutul se termină și trebuie să urmăm noi, cititorul în aceeași măsură ca și mine. Să nu rămînem în acel continent pe coastele căruia ne aflăm încă. A rămîne în trecut însemnează a fi și murit. Cu o ultimă privire de călători care-și urmează destinul inexorabil al transhumanței, rezumăm tot acel trecut, îl evaluăm și ne despărțim de el. Ca să mergem încotro ? Trecutul se mărginește cu viitorul fiindcă prezentul care le separă în mod ideal este o linie atît de subțire, încît slujește doar pentru a le apropia și articula. La om cel puțin, prezentul este un vas cu peretele extrem de delicat și plin ochi de amintiri și expectative. S-ar putea spune oarecum că prezentul e un simplu pretext pentru ca să existe trecut și să existe viitor, locul unde ambele izbutesc să fie ca atare.

Această ultimă privire în care luăm spuma trecutului filozofic e cea care ne face să vedem că, nici dacă am dori-o, n-am putea rămîne în el. Nu există nici un „sistem filozofic“ printre cele formulate care să ne pară suficient de adevarat. Cine își închipuie că se poate instala într-o veche doctrină — și mă refer, evident, doar la cine își dă seama de ceea ce face — suferă o iluzie optică. Deoarece, în cel mai bun caz, cine adoptă o filozofie revolută nu o lasă intactă, ci, ca să o adopte, a fost nevoit să-i înlăture și să-i adauge nu puține fragmente ținînd seama de filozofiile subsecvente.

De unde rezultă că acea ultimă privire către înapoi provoacă în noi, în mod iremediabil, altă privire către înainte. Dacă nu ne putem cantona în filozofiile revolute, nu avem altă soluție decît a încerca să ne edificăm alta. Istoria trecutului filozofic este o catapultă care ne proiectează prin spațiile încă vide ale viitorului spre o filozofie ce urmează să vină. Acest epilog nu poate consta în altceva decît în a da expresie, fie și doar una elementară și insinuantă, unora dintre numeroasele lucruri pe care le văd cele două priviri. În conjunctura de față, mi se pare că doar asta trebuie spus.

Încheind lectura unei istorii a filozofiei, în fața cititorului se manifestă, într-o prezență panoramică, întregul trecut filozofic. Și această prezență declanșează în cititor, oricine ar fi el — cu condiția să nu-și piardă cumpătul, să știe a-și da seama, pas cu pas, de ceea ce se petrece într-însul —, o serie dialectică de gînduri.

Gîndurile pot fi legate cu evidență, unul de altul, în două moduri. Primul e acesta: un gînd apare ivindu-se parcă din altul anterior fiindcă nu este decît explicația a ceva ce se și afla implicit în acesta. Zicem atunci că primul gînd *îl implică* pe al doilea. Aceasta e gîndirea analitică,

seria de gînduri care cresc în interiorul unui prim gînd în virtutea unei analize progresive.

Există însă alt mod de ligament evident între gînduri. Dacă vrem să gîndim corpul Pămînt, gîndim un corp aproape rotund de dimensiuni determinate, puțin turtit în regiunea ambilor poli și, potrivit unor cercetări recente, ușor turtit și în zona ecuatorului, pe scurt, un sferoid. Doar acest gînd am dori să-l gîndim. Se dovedește însă că nu-l putem gîndi izolat, ci, gîndindu-l, juxtagîndim sau gîndim în plus spațiul din jurul acelui sferoid, spațiul care-l limitează sau în care se află. Nu prevăzusem acest adaos, nu era în intenția noastră să-l gîndim. Se întîmplă însă că nu avem altă soluție, *dacă* gîndim sferoidul, să gîndim și spațiul din jurul lui. Or, este evident, conceptul acestui „spațiu din jur" nu era inclus sau implicat în conceptul de „sferoid". Și totuși, această idee ne-o impune cu necesitate pe cealaltă, cu riscul de a rămîne incompletă, de a nu reuși să o gîndim pînă la capăt. Conceptul de „sferoid" nu implică, ci *complică* ideea de „spațiu din jur". Aceasta este gîndirea sintetică sau dialectică[3].

Într-o serie dialectică de gînduri, fiecare dintre acestea îl complică și ne impune să-l gîndim pe cel următor. Nexul dintre ele e, așadar, mult mai puternic decît în gîndirea

[3] Cum nici nu se putea altfel, filozofia s-a exercitat totdeauna în gîndirea sintetică, dar pînă la Kant nimeni n-a observat această particularitate. Kant o „descoperă" și o numește, dar îi vede numai caracterul negativ, și anume că nu e o gîndire analitică, nu e o implicație. Şi cum în tradiția filozofică — mai cu seamă în cea imediată, în Leibniz — doar nexul de implicație dintre două gînduri părea evident, el crede că gîndirea sintetică nu este evidentă. Succesorii săi — Fichte, Schelling, Hegel — sînt conștienți de evidența ei, dar încă nu știu de unde provine și care îi este regimul. Husserl, care vorbește doar în treacăt de gîndirea sintetică, este cel care i-a lămurit în cea mai mare măsură natura. Ne aflăm însă încă la începutul acțiunii de a o lua în posesie și rămîne mult de făcut, după cum se va vedea, mai jos, în acest Epilog.

analitică. Cînd o exercităm pe aceasta *putem* gîndi conceptul implicat în cel precedent și, o dată gîndit, trebuie să-i recunoaștem „identificarea“ cu acesta, dar nu era obligatoriu să-l gîndim. Primul concept nu duce lipsă de nimic, rămîne liniștit și ca și cum s-ar simți complet. Dar în gîndirea sintetică nu se pune problema de a putea, ci trebuie, *velis nolis*, să juxtapunem un nou concept. Am spune că aici evidența nexului dintre două concepte e anterioară gîndirii celui de-al doilea, datorită faptului că ea este cea care ne duce în mod imperativ la el. Dialectica e obligația de a continua procesul de gîndire și nu e doar fel de a vorbi, ci o realitate efectivă. Este însuși faptul condiției umane, de vreme ce omul, într-adevăr, nu are altă soluție decît „a continua să gîndească“, fiindcă totdeauna se găsește în situația de a nu fi gîndit nimica „în integralitate“, ci e silit să integreze deja-gînditul, riscînd altminteri să observe că este ca și cum n-ar fi gîndit nimic și, în consecință, de a se simți pierdut.

Acest fapt enorm nu intră în coliziune cu acesta mai mărunt: și anume că, *de facto*, fiecare dintre noi se oprește, stă locului și încetează a gîndi într-un anumit punct al seriei dialectice. Unii se opresc mai devreme, alții mai tîrziu. Asta nu vrea să spună însă că nu *ar trebui neapărat* să continuăm a gîndi. Chiar dacă noi ne oprim, seria dialectică merge mai departe și asupra noastră apasă necesitatea de a o continua. Alte preocupări ale vieții, boli sau pur și simplu capacitatea diferită de a parcurge fără abateri și fără pierderi de sine o lungă înlănțuire de gînduri ne fac ca, *în mod violent*, să întrerupem seria dialectică. O secționăm și ea continuă să sîngereze în noi. Căci faptul brut de a o suspenda nu înseamnează a nu mai vedea cu presantă claritate că ar fi trebuit să gîndim mai departe. Lucrurile stau deci ca la șah: un jucător este incapabil să anticipeze, fără a se înșela, un număr egal de mutări po-

sibile ca altul, amîndoi plecînd de la o situație dată a pieselor pe tablă. Cînd renunță să continue anticipînd mai multe mutări nu se mai simte liniștit: dimpotrivă, el presimte că tocmai în mișcarea de după cele prevăzute îl amenință șah-matul. Nu îi e însă dat să poată mai mult.

Intenționăm, așadar, să parcurgem în stadiile sale principale seria dialectică de gînduri pe care o declanșează automat în noi prezența panoramică a trecutului filozofic. Primul aspect pe care ni-l înfățișează este existența unei multitudini de opinii despre același subiect și care, atît de multe fiind, se opun unele altora și, opunîndu-se, se acuză reciproc de eroare. Trecutul filozofic este, în ochii noștri și pînă una, alta, ansamblul erorilor. Cînd omul grec a făcut un prim popas în traiectoria sa creatoare de doctrine și a aruncat o privire îndărăt într-o pură contemplație istorică, tocmai aceea a fost impresia pe care a avut-o și faptul de a stărui în ea și de a nu *continua să gîndească* a lăsat în el, ca pe un precipitat, scepticismul[4]. E faimosul trop al lui Agripa sau argumentul contra posibilității de a găsi adevărul: „disonanța opiniilor" — *diafonía tôn doxôn*. Sistemele apar ca încercări de a construi edificiul adevărului, care au eșuat și s-au prăbușit. Vedem, deocamdată, trecutul ca pe o eroare. Hegel, referindu-se, într-un mod mai general, la viața umană în întregul ei, spune că „atunci cînd întoarcem privirea spre trecut, primul lucru pe care-l vedem sînt ruinele". Ruina, efectiv, este fizionomia trecutului.

Trebuie să observăm însă că nu noi sîntem cei care descoperim în doctrinele de odinioară falia erorii, ci, pe mă-

---

[4] Aristotel trece totdeauna în revistă doctrinele precedente, dar nu cu o privire istorică, ci cu un interes sistematic, ca și cum ar fi opinii contemporane ce trebuie luate în considerare. La Aristotel, pesemne, perspectiva istorică se anunță doar cînd îi numește pe anumiți filozofi „cei vechi" — *hoi palaioí* — și subliniază că sînt încă inexperți — *apeiría*.

sură ce citeam istoria, vedeam că fiecare nouă filozofie începea prin a denunța eroarea celei anterioare și, nu numai atîta, ci, în mod formal, pentru că recunoscuse eroarea acesteia, era ea însăși altă filozofie[5]. Istoria filozofiei, pe lîngă expunere a sistemelor, se dovedește a fi, fără a și-o propune, și critica lor. Se străduiește să înalțe, una după alta, fiecare doctrină, dar, o dată înălțată, o lasă cu grumazul frînt sub acțiunea celei ulterioare și presară timpul cu cadavre. Prin urmare nu doar faptul abstract al „disonanței“ ne prezintă trecutul ca pe o eroare, ci trecutul însuși se sinucide, așa zicînd, zi de zi, discreditînd și ruinînd. Nu găsește nici un loc unde să se aciueze. Tocmai o asemenea experiență gigantică a eșecului exprimă acest magnific paragraf al lui Bossuet, exemplu ilustru, în treacăt fie zis — al bunului stil baroc sau al modului în care s-a manifestat omul occidental în toate registrele vieții dintre 1550 și 1700: „Cînd contemplu în sinea mea, uneori, dacă aș cuteza să mă exprim astfel, marea atît de vastă și de agitată a judecăților și opiniilor omenești, îmi e cu neputință să descopăr, pe o întindere atît de vastă, un loc atît de liniștit sau un refugiu atît de sigur, încît să nu fi devenit faimos prin naufragiul vreunui personaj celebru.“[6]

---

[5] Un fapt care ar trebui să ne surprindă mai mult ca de obicei este că, o dată formal inițiată îndeletnicirea filozofică, pare a nu fi existat nici o filozofie care să înceapă de la zero, ci toate au crescut pornind de la cele anterioare și — de la un anumit moment — se poate spune că din toate cele anterioare. Nimica n-ar fi mai „natural“ decît apariția, ici și colo — de-a lungul întregii istorii filozofice — a filozofiilor fără precedente în altele, spontane și *a nihilo*. Nu a fost însă așa, ci, dimpotrivă, s-a întîmplat în majoritate zdrobitoare exact contrariul. E cazul să subliniem acest fapt ca să se vadă forța seriei dialectice pe care o explicăm acum și a altor afirmații posterioare ale mele, printre care cele ce se referă la filozofie ca tradiție.

[6] *Sermon sur la Loi de Dieu*, 23 februarie 1653 (Quinquagésime).

În seria dialectică, acesta e, așadar, *primul gînd*: istoria filozofiei ne dezvăluie *prima facie* trecutul ca pe lumea moartă a erorilor.

Al doilea gînd

Nu l-am gîndit însă „complet" pe primul. Spuneam că fiecare filozofie începe prin a arăta eroarea celei sau a celor precedente și că, datorită acestui fapt, ea este altă filozofie. Faptul acesta n-ar avea însă nici un sens dacă fiecare filozofie n-ar reprezenta în mod formal, printr-una din dimensiunile sale, efortul de a elimina erorile anterioare. Aceasta ne oferă o iluminare subită care ne face să descoperim în trecut un al doilea aspect. Continuăm a-l vedea ca alcătuit din erori, dar acum se dovedește că acele erori, cu toate că sînt și tocmai pentru că sînt astfel, se transformă în instrumente involuntare ale adevărului. Sub primul aspect, eroarea era o mărime pur negativă, dar, sub cel de-al doilea, erorile ca erori capătă un aspect pozitiv. Fiecare filozofie profită de defectele celor anterioare și se naște sigură *a limine* de faptul că cel puțin în acele erori nu va cădea. Și așa mai departe. Istoria filozofiei se arată acum ca aceea a unei pisici opărite care fuge de vetrele unde s-a ars. Astfel încît, o dată cu trecerea timpului, filozofia își adună în desagă un cumul de erori recunoscute care *ipso facto* se transformă în auxilii ale adevărului. Naufragiile de care vorbește Bossuet se perpetuează sub forma unor geamanduri și faruri care anunță stînci submarine și bancuri de nisip. Sub un al doilea aspect, așadar, trecutul ne apare ca arsenalul și tezaurul erorilor.

Al treilea gînd

Azi obișnuim să considerăm că adevărul este un lucru foarte dificil. Obiceiul e îndreptățit. Dar totodată obișnuim să credem că eroarea este ceva prea facil, or, acest uz e cu siguranță mai puțin înțelept. Există paradoxul că omul contemporan se comportă frivol în fața faptului erorii. Că eroarea există i se pare cel mai „firesc" lucru din lume. Nu își pune problema faptului erorii. Îl acceptă, pur și simplu. Într-atîta, încît, atunci cînd citește istoria filozofiei, unul din lucrurile care-l surprind cel mai mult este spectacolul strădaniilor neslăbite ale grecilor de a-și explica cum e cu putință eroarea. Se va spune că această deprindere cu eroarea, ca aceea cu un obiect casnic, este totuna cu scepticismul congenital omului contemporan. Mă tem însă că o asemenea afirmație ar fi altă frivolitate și ar revela, desigur, o megalomanie fără pereche. Numim scepticism orice! Ca și cum scepticismul ar putea fi o stare de spirit congenitală, adică dăruită, peste care dai fără nici un efort prealabil din partea ta! Vina e a acelei entități, deopotrivă îmbietoare și repugnantă, suverană și degradantă pe care o numim limbă. Viața limbii, sub unul din aspectele sale, reprezintă o continuă degenerare a cuvintelor. Această degenerare, ca aproape tot ce ține de limbă, se produce mecanic, adică în mod stupid. Limba este un uz. Uzul e faptul social prin excelență, iar societatea e, nu accidental, ci în substanța sa cea mai radicală, stupidă. Este umanul dezumanizat, „despiritualizat" și transformat în simplu mecanism[7]. Cuvîntul „sceptic" e un termen tehnic făurit în Grecia în cea mai bună epocă a inteligenței sale. Cu el au fost denumiți unii oameni înfiorători care negau posi-

[7] Această idee despre societate, ca bază a unei noi sociologii, am expus-o public într-o conferință la Valladolid din 1934, sub titlul „Omul și mulțimea" Nenumărate vicisitudini m-au împiedicat pînă acum să

bilitatea adevărului, iluzie primordială şi fundamentală a omului. Nu este vorba, aşadar, numai de oameni care „nu credeau în nimic". Au existat totdeauna şi pretutindeni oameni care „nu credeau în nimic", tocmai pentru că „nu puneau sub semnul întrebării" nimic, ci a trăi însemna pentru ei a se lăsa să treacă de la o clipă la alta, într-un pur abandon, fără a reacţiona intim sau a lua atitudine faţă de vreo dilemă. A crede în ceva presupune neîncredere activă în alte lucruri şi aceasta, la rîndul său, implică punerea sub semnul întrebării a multor lucruri în raport cu care simţim că altele nu sînt „incontestabile" — drept care credem în ele. Iată de ce vorbesc între ghilimele despre acel tip de om, care există şi a existat dintotdeauna, omul care „nu crede în nimic". Vreau să spun cu asta că e inadecvat să-i calificăm astfel starea de spirit deoarece în el nu avem de-a face cu o neîncredere efectivă. Acel personaj nici nu crede, nici nu renunţă să creadă. Este „sub vînt" în raport cu toate acestea, nu se „cuplează" nici cu realitatea, nici cu neantul. Fiinţează într-o picoteală viageră. Pentru el, lucrurile nu se poate spune că sînt sau nu sînt şi, tocmai de-aceea, pe el nu-l atinge şocul încrederii sau neîncrederii în ele[8]. Starea aceasta de vlăguire vitală e numită astăzi „scepticism" printr-o degenerare a cuvîntului. Un grec n-ar reuşi să priceapă azi această utilizare a vocabulei pentru că ceea

---

public cartea care, sub acelaşi epigraf, trebuie să dezvolte toată concepţia mea despre faptul social. [Vezi *El hombre y la gente*, publicat în colecţia de faţă. Ediţie în care se publică, pentru prima oară, şi conferinţa menţionată.] (Trad. românească: *Omul şi mulţimea*, Humanitas, Bucureşti, 2001. — *N. t.*)

[8] Omul, desigur, *se află* totdeauna în nenumărate convingeri elementare, de majoritatea cărora nici nu-şi dă seama. Vezi mai cu seamă studiul meu *Ideas y creencias*. (Trad. românească: *Idei şi credinţe*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1999. — *N. t.*) Tema non-încrederii pe care o atinge textul de mai sus se referă la nivelul îndeletnicirilor omeneşti patente, despre care oamenii vorbesc şi polemizează.

ce el numea „sceptici“ — *skeptikoí* — îi apăreau ca nişte bărbaţi teribili. Teribili nu pentru că „n-ar fi crezut în nimic“ — treaba lor! —, ci pentru că nu te lăsau să trăieşti, domnule; pentru că veneau la dumneata şi-ţi extirpau încrederea în lucrurile care ţi se păreau cele mai sigure, vîrîndu-ţi în cap, ca pe nişte instrumente chirurgicale tăioase, o serie de argumente riguroase, strînse, de care nu era chip să te debarasezi. Şi asta presupunea că bărbaţii aceia executaseră în prealabil aceeaşi operaţie şi asupra lor înşile, fără anestezice, tăind în carne vie — se „dezîncredinţaseră“ în mod scrupulos. În plus şi în sfîrşit, că şi înainte de asta se străduiseră cu tenacitate să-şi confecţioneze ustensilele acelea ascuţite, „argumentele contra adevărului“ cu care îşi practicau îndeletnicirea de amputare. Numele revelează că grecii îl vedeau pe sceptic ca pe figura cea mai opusă acelui om somnolent care se abandonează şi se lasă dus de viaţă. Îl numeau „cercetătorul“, dar cum şi această vocabulă a noastră e de slabă intensitate, vom spune mai exact „sfredelitorul“. Şi filozoful era un om de o extraordinară activitate mentală şi morală. Scepticul însă era aşa ceva în mult mai mare măsură, deoarece, în timp ce primul se epuiza ca să ajungă la adevăr, acesta nu se mulţumea cu atîta, ci continua, continua să reflecteze, analizînd acel adevăr pînă cînd demonstra că era inutil. Aşa se face că, pe lîngă semnificaţia fundamentală de „sfredelitor“, în cuvîntul grecesc răsună conotaţii precum „om hiperactiv“, „eroic“, dar cu o puternică nuanţă de „erou perfid“, „neobosit“ şi, tocmai de-aceea, „obositor“, cu care „nu e nimic de făcut“. Era coarba umană. E de notat că vocabula „sceptic“ a ajuns doar ulterior să denumească o şcoală filozofică, o doctrină — cea dintîi degenerare semantică a termenului[9]. La origine a însemnat ocupaţia vo-

[9] Motivul acestui fenomen: cine este sceptic în maniera şi *pentru că* aparţine unei şcoli este astfel prin receptare şi e, ca atare, un mod de a fi

caţională şi incoercibilă a unor oameni aparte, ocupaţie nemaiîntîlnită, pe care nu o mai exercitase nimeni înaintea lor şi care încă nu avea, tocmai din acel motiv, un nume stabilit şi pe care sîntem obligaţi să o numim după ceea ce vedem că fac: „sfredelesc" adevărurile, adică le scrutează mai departe decît ceilalţi, pun sub semnul întrebării lucrurile din locul unde filozoful crede că a izbutit, prin propriul său efort, să le facă indiscutabile.

Se poate spune, aşadar, că adevăratul sceptic nu-şi găseşte scepticismul încă din leagăn şi gata dăruit, ca omul contemporan. Îndoiala lui nu e o „stare de spirit", ci o achiziţie, un rezultat la care se ajunge în virtutea unei construcţii la fel de laborioase ca şi cea mai compactă filozofie dogmatică.

---

sceptic „secundar", habitualizat şi, în consecinţă, mai mult sau mai puţin deficient şi neautentic. În mod paralel şi din raţiuni nu identice, desigur, dar analoage, cuvîntul îşi pierde treptat vigoarea semnificantă. Lingvistica tradiţională cunoaşte fenomenul în manifestarea lui cea mai exterioară şi vorbeşte de cuvinte *tari* şi *slabe*, ba chiar cu privire la o vocabulă, de sensurile sale mai puternice, mai puţin puternice, slabe, „vide" (gramatica chineză) etc. E însă limpede că dacă limba, sub unul din aspectele ei, este degenerare a cuvintelor, trebuie să fie, necesarmente, sub altul, şi o generare miraculoasă. Un cuvînt oarecare *se încarcă* brusc de o semnificaţie pe care el *ne*-o spune cu o plasticitate, un relief, o claritate, o sugestivitate, oricum am vrea să o numim, superlative. În lipsa efortului nostru de a-i vitaliza sensul, el îşi *descarcă* încărcătura semantică asupra noastră ca pe o scînteie electrică. Este ceea ce numesc „cuvîntul în formă" care acţionează ca o revelaţie necontenită. E perfect posibil să recurgem la dicţionar şi să luăm pulsul energiei semantice, la o anumită dată, în cazul fiecărei vocabule. Comparaţia clasică dintre cuvinte şi monede este veridică şi fertilă. Cauza omologiei lor e identică: uzul. Lingviştii ar putea prea bine să facă unele cercetări asupra acestei teme. Nu numai că ar găsi numeroase fapte interesante — ei o ştiu foarte bine —, ci noi categorii lingvistice neobservate pînă acum. De multă vreme — şi cu toate că despre lingvistică ştiu puţin mai mult decît nimic —, mă străduiesc, neglijîndu-mi temele, să subliniez reuşite şi erori ale limbii, deoarece, chiar şi nefiind lingvist, am pesemne unele lucruri de spus nu chiar banale.

În generațiile anterioare celei prezente — nu precizăm acum de cînd și nici din ce motiv — ceea ce Platon numea „dorul de Ființă“, adică de adevăr, a suferit o depresiune. A existat, da, o enormă și fecundă „curiozitate“ — de aici expansiunea și deosebitul rafinament ale științelor —, dar a lipsit rîvna impetuoasă de clarificare în raport cu problemele radicale. Una dintre acestea e cea a adevărului și a corelatului său, problema Realității autentice. Generațiile acelea au trăit bizuindu-se pe miracolul în plină evoluție al științelor naturale care sfîrșesc în tehnică. S-au lăsat duse în tren sau în automobil. Să notăm însă în treacăt că după 1880 se întîmplă că omul occidental nu mai are o filozofie valabilă. Ultima a fost pozitivismul. De atunci numai cutare sau cutare om, un grup social minim sau altul au o filozofie. Sigur este că, începînd din 1800, filozofia încetează progresiv a mai fi un component al culturii generale și, ca atare, un factor istoric *prezent*. Or, asta nu s-a întîmplat niciodată de cînd există Europa.

Numai cine este în poziția de a pune precis și peremptoriu sub semnul întrebării lucrurile — dacă, în definitiv, *sînt sau nu sînt* — poate trăi o autentică încredere sau neîncredere. Însăși astenia în atacarea problemei adevărului ne împiedică de asemenea să vedem în eroare o problemă foarte importantă. Ar fi suficient să insinuăm imposibilitatea că este o eroare absolută. Aceasta e atît ininteligibilă, încît ne face să ne poticnim de altă enigmă înspăimîntătoare: nebunia. Problema erorii și cea a demenței se întrepătrund reciproc.

Faptul acesta se petrece în asemenea măsură, încît, atunci cînd trecutul filozofic ne apare, în cel de-al doilea aspect al său, ca arsenal și tezaur al erorilor, am gîndit doar pe jumătate conceptul de „eroare precisă“, de eroare transmutată în mărime pozitivă și fecundă.

O filozofie nu poate fi o eroare absolută pentru că aşa ceva e imposibil. Eroarea aceea conţine, aşadar, o cîtime de adevăr. În plus, se dovedea însă a fi o eroare care trebuia detectată, adică una care, la prima vedere, părea un adevăr. Ceea ce evidenţiază că avea nu puţin din acesta de vreme ce îl înlocuia atît de bine. Iar dacă analizăm şi mai de îndeaproape în ce anume constă „refutaţia" — cum se spune în seminarii cu un termen oribil — pe care o filozofie o execută asupra predecesoarei sale, se observă că este o întreprindere ce nu seamănă deloc cu o electrocutare, deşi fonetica acelui termen făgăduieşte un spectacol nu mai puţin terifiant. În ultimă instanţă, se revelează că nu era o eroare din cauză că nu era un adevăr, ci din cauză că era un adevăr insuficient. Acel filozof anterior s-a oprit prea devreme în seria dialectică a reflecţiilor sale: nu „a continuat să gîndească". Fapt este că succesorul său se foloseşte de doctrina lui, o introduce în sistemul său ideatic şi nu face decît să evite eroarea de a se opri. Lucrul e limpede: cel anterior a trebuit să facă efortul de a ajunge pînă la un punct — ca jucătorul de şah menţionat —; succesorul, fără nici o osteneală, *primeşte* această lucrare gata făcută, şi-o însuşeşte şi, cu forţe proaspete, poate pleca de acolo şi ajunge mai departe. Teza primită nu se regăseşte în noul sistem întocmai cum era în cel vechi, se regăseşte completată. În realitate, aşadar, e vorba de o idee nouă şi distinctă de cea mai întîi criticată şi apoi integrată. Să recunoaştem că acel adevăr ciung, a cărui eroare a fost dovedită, *dispare* în noua construcţie intelectuală. Dispare însă pentru că este asimilat în alta mai cuprinzătoare. Această aventură a ideilor care mor nu prin anihilare, fără a lăsa nici o urmă, ci pentru că sînt *depăşite* în altele mai complexe reprezintă ceea ce Hegel numea *Aufhebung*, termen pe care eu îl traduc prin acela de „absorbţie". Ab-

sorbitul dispare *în* absorbant și, tocmai de aceea, abolit fiind, este și conservat[10].

Asta ne furnizează un al treilea aspect al trecutului filozofic. Aspectul de eroare, cu care ni se înfățișa *prima facie*, se dovedește a fi o mască. Acum și-a dat jos masca și vedem erorile ca pe niște adevăruri incomplete, parțiale sau, cum obișnuim a spune, „au dreptate *în parte*", întru cît sînt *părți* ale rațiunii. S-ar zice că rațiunea s-a fărîmițat înainte ca omul să fi început a gîndi și, din acest motiv, acesta trebuie să tot adune fragmentele unul cîte unul și să le pună laolaltă. Simmel vorbește de o „societate a farfuriei sparte", care a existat la sfîrșitul secolului trecut în Germania. Cîțiva prieteni, cu ocazia unei comemorări, s-au adunat la dejun și, ajungînd la desert, au decis să spargă o farfurie și să-și împartă între ei cioburile, fiecare dintre ei angajîndu-se, cînd avea să moară, să-și încredințeze ciobul altuia dintre prieteni. Astfel cioburile au ajuns în mîinile ultimului supraviețuitor, care a putut reconstitui farfuria.

Acele adevăruri insuficiente sau parțiale sînt experiențe de gîndire pe care trebuie să le facem în jurul Realității. Fiecare dintre ele este o „cale" sau un „drum" — *méthodos* — pe care se parcurge o porțiune din adevăr și se contemplă una din laturile lui. Vine însă un punct cînd, *pe acel drum*, nu se mai poate ajunge nicăieri. E obligatoriu să se încerce altul distinct. În acest scop, ca să fie distinct, trebuie ținut seama de primul și, în acest sens, el este o continuare a celui dintîi, cu o schimbare de direcție. Dacă filozofii precedenți nu ar fi făcut deja acele „experiențe

---

10 „Absorbția" este un fenomen atît de clar și de frecvent, încît nu dă loc nici unei îndoieli. Dar la Hegel, ea este, în plus, o teză corelată cu întregul său sistem și, ca atare, nu are nimic de-a face cu cele spuse mai sus, după cum la dialectica hegeliană nu trebuie să ne gîndim nici atunci cînd am vorbit și voi mai vorbi de „seria dialectică".

de gîndire", ar trebui să le facă succesorul și, ca atare, să se oprească la ele și să fie el însuși antecesorul. În felul acesta, seria filozofilor apare ca un singur filozof care ar fi trăit două mii cinci sute de ani și de-a lungul lor ar fi „continuat să gîndească". În acest de-al treilea aspect *trecutul* filozofic ni se revelează ca imensa melodie a experiențelor intelectuale prin care a *trecut* omul.

Al patrulea gînd

Se poate spune că acel filozof care a trăit două mii cinci sute de ani există: este filozoful actual. În comportamentul nostru filozofic prezent şi în doctrina ce rezultă din el, ținem seama și avem în vedere bună parte din ceea ce s-a gîndit anterior asupra temelor disciplinei noastre. Aceasta echivalează cu a spune că filozofiile trecute colaborează la a noastră, se regăsesc în ea actuale și vii.

Cînd luăm cunoştinţă pentru prima dată de o filozofie, ea ne surprinde prin adevărul pe care-l conține și-l iradiază — cu alte cuvinte, în primul moment, dacă nu am fi cunoscut și altele, ea ne-ar apărea pur și simplu ca adevărul însuși. Așa se face că studiul întregii filozofii, chiar și pentru cel foarte consumat în atare întîlniri, reprezintă o iluminare de neuitat. Considerații ulterioare ne fac să rectificăm: acea filozofie nu este adevărul, ci alt adevăr. Asta nu înseamnează însă că acea primă impresie ar fi anulată și invalidată: doctrina arhaică este în continuare, „deocamdată", adevăr — adică un adevăr prin care va fi trebuit să trecem totdeauna în itinerarul mental către altul mai deplin. Și cel la care se ajunge este mai deplin pentru că îl include, îl absoarbe pe acela.

În fiecare filozofie se află toate celelalte ca ingrediente, ca pași ce trebuie făcuți în seria dialectică. Acea prezență va fi mai mult sau mai puțin acuzată și, pesemne, un în-

treg sistem vechi apare în cel mai modern doar ca un ciot sau ca un rudiment. Lucrurile stau în mod vădit și formal așa, dacă comparăm o filozofie posterioară cu cele precedente. Dar și dacă, viceversa, luăm una mai veche, vom vedea, privind-o în contralumină, ca pe niște germeni, ca pe niște profiluri palide, încă neîntrupate, multe dintre ideile posterioare — dacă avem în vedere gradul de explicație, de bogăție, de magnitudine și distincții proprii timpului cînd a fost gîndită acea filozofie învechită. Lucrurile nici nu pot sta altminteri. Cum problemele filozofiei sînt cele radicale, nu e nici una în care să nu existe de la bun început toate. Problemele radicale sînt în mod inexorabil legate unele de altele și, trăgînd de oricare dintre ele, ies la iveală și celelalte. Filozoful le vede întotdeauna, chiar dacă fără o conștiință clară și nu pe fiecare dintre ele separat. Dacă nu vrem să spunem vedere, să zicem că, orb fiind, le pipăie. Așa se face că — spre deosebire de ceea ce crede profanul — filozofiile se înțeleg foarte bine între ele: sînt o conversație ce durează de aproape trei milenii, un dialog și o dispută continue într-o limbă comună care este atitudinea filozofică însăși și prezența acelorași probleme bicornate.

Cu aceasta deschidem perspectiva către un *al patrulea aspect* al trecutului filozofic. Cel anterior ne făcea să-l vedem ca pe melodia experiențelor intelectuale prin care, pus în fața anumitor teme, trebuie să treacă omul. Trecutul se vedea astfel afirmat, justificat. El rămînea însă acolo — în regiunea revolutului. Îmbălsămat însă, atunci, mort. Era o viziune arheologică. Acum însă observăm că acele experiențe făcute trebuie să le refacem mereu de la capăt, chiar dacă beneficiem de înlesnirea de a le fi primit de-a gata. Ele nu rămîn deci în spatele nostru, ci filozofia noastră actuală este, în mare parte, reviviscența în ziua de azi a întregului ieri filozofic. În noi vechile idei

își recuperează eficacitatea mereu nouă și revin la viață. În loc de a ne reprezenta trecutul filozofic ca pe o linie desfășurată orizontal în timp, noul aspect ne obligă să-l figurăm sub forma unei linii verticale din cauză că acel trecut continuă să acționeze, gravitînd în prezentul care sîntem noi înșine. Filozofia noastră este așa cum e fiindcă se află instalată pe umerii celor anterioare — ca în numărul cu „piramida umană" pe care-l face familia de acrobați la circ. Sau, dacă preferăm altă figură, putem privi umanitatea filozofantă ca pe un drum foarte lung pe care sîntem siliți să-l parcurgem veac după veac, dar un drum care, pe măsură ce-l bați, se încolăcește în jurul său și, încărcat în spinarea drumețului, se transformă din drum în bagaj.

Ceea ce se întîmplă cu trecutul filozofic nu e decît un exemplu de ceea ce se întîmplă cu orice trecut uman.

Trecutul istoric nu e trecut doar pentru că nu mai este în prezent — aceasta ar fi o denominație extrinsecă —, ci pentru că prin *li s-a petrecut* altor oameni a căror memorie o păstrăm și, prin urmare, *continuă a ni se petrece și nouă*, celor care *trecem din nou* permanent prin el.

Omul este unica ființă care e făcută din trecut, care constă din trecut, deși nu numai din *trecut*. Celelalte lucruri nu îl *au* din cauză că sînt doar *consecința* trecutului. Omul însă îl păstrează în sine, îl acumulează, face ca, înlăuntrul lui, ceea ce a fost să continue a fi „sub forma lui a fi fost"[11]. Acest fel de *a avea* trecutul, care înseamnează a-l conserva (de aici rezultă că specific omenesc nu e așa-numitul intelect, ci „fericita memorie")[12], echivalea-

---

[11] Despre această categorie a rațiunii istorice care este „ființa sub forma lui a fi fost", a se vedea studiul meu *Historia como sistema*.

[12] Vezi „Cuvîntul înainte" la cartea Contelui de Yebes, *Veine años de caza mayor*, Madrid, 1943. [Retipărit în volumul intitulat *Sobre la caza*, din colecția „Obras de José Ortega y Gasset".]

ză cu o încercare, extrem de modestă, fără îndoială, dar, în definitiv, o încercare de eternitate — deoarece prin asta ne asemănăm un pic cu Dumnezeu, de vreme ce *a avea* în prezent trecutul este una din caracteristicile eternului. Dacă, într-un sens identic, *am avea* și viitorul, viața noastră ar fi o imitație integrală a eternității — cum spune Platon, cu mult mai puțină îndreptățire, despre timpul însuși. Dar viitorul este tocmai problematicul, incertul, ceea ce poate fi sau nu poate fi: nu îl *avem* decît în măsura în care îl prognosticăm. De aici dorința arzătoare, permanentă în om, de divinație, de profeție. În epoca modernă s-a făcut un mare pas înainte în facultatea de a ghici: este vorba de știința naturală care prezice cu rigoare nu puține evenimente din viitor. Și e curios de notat că grecii nu numeau cunoaștere *sensu stricto* o metodă intelectuală ca știința fizică a noastră care, potrivit lor, se mulțumește să „salveze aparențele“ — τά φαινόμενα σώζειν —, ci au sfîrșit prin a o numi „divinatio artificiosa“. A se vedea în tratatul *De Divinatione* al lui Cicero definiția acesteia, luată probabil din Posidonios, și să spunem dacă nu este chiar definiția științei fizice[13]. Omul poate ghici tot mai mult din viitor și, ca atare, se poate „eterniza“ mai mult în acea dimensiune. Pe de altă parte, își poate lua tot mai mult în posesie trecutul. După ce vor lua sfîrșit luptele prezente e probabil că omul, cu o impetuozitate și o ardență nemaicunoscute pînă acum, se va ocupa să absoarbă trecutul în proporții și cu o vigoare și o exactitate nemaivăzute: este ceea ce numesc și anunț de atîția ani ca *aurora rațiunii istorice*.

---

[13] *De Divinatione*, I, XLIX (citez din ediția Didot, întrucît nu am alta la dispoziție). Termenul de „divinatio artificiosa“ mi se pare că nu se găsește pînă la I, LVI.

Omul are deci o posibilitate foarte apropiată de a-și spori la o scară uriașă caratele de „eternitate“. Pentru că a fi etern nu înseamnează a dăinui, nu înseamnează a continua să fii în viitor. Înseamnează doar a te perpetua, a te face peren — sarcină, la urma urmelor, obositoare, deoarece înseamnează a trebui să parcurgi *tot* timpul. Dar a te eterniza este exact contrariul: înseamnează a nu te mișca din prezent și a reuși ca trecutul și viitorul să se ostenească ele ca să vină în prezent și să-l umple: înseamnează a-ți aminti și a prevedea. Să faci oarecum cu timpul ceea ce a izbutit Belmonte[14] să facă cu taurul: în loc să se spetească el în jurul taurului a izbutit să-l facă pe taur să se spetească în jurul lui. Tristețea este că taurul Timpului, în măsura în care se poate presupune, va sfîrși totdeauna prin a-l lua în coarne pe omul care se trudește să se eternizeze.

„Eternitatea“ Omului, chiar și cea efectiv posibilă, este doar probabilă. Ea trebuie să-și spună mereu vorbele pe care și le-a ales ca deviză un cavaler burgund din secolul al XV-lea: *Rien ne m'est sûr que la chose incertaine*: nu-mi este sigură decît nesiguranța. Nimeni nu ne-a asigurat că spiritul științific va persista în omenire, iar evoluția științei e totdeauna amenințată de involuție, de regres și chiar de dispariție.

Retrospectiva noastră ne-a evidențiat că *este indiferent a califica trecutul filozofic ca pe un ansamblu de erori sau ca pe un ansamblu de adevăruri*, din cauză că, în fapt, este și una, și alta. Oricare din cele două judecăți e parțială și, în loc de a se lupta, le-ar fi mai de folos să se alăture și să-și dea mîna. Seria dialectică pe care am parcurs-o nu este,

---

[14] Juan Belmonte García (1882–1962), celebru toreador (*torero*) originar din Sevilla. (*N. t.*)

în punctele sale tematice, un șir de reflecții arbitrare sau personal justificate, ci itinerarul mental pe care va trebui să-l parcurgă oricine își va propune să gîndească realitatea „trecut al filozofiei". Nu este arbitrară nici responsabilitatea noastră ca, pornind de la totalitatea sa, să observăm în primul rînd mulțimea opiniilor contradictorii și, ca atare, eronate; să vedem apoi imediat cum fiecare filozofie combate eroarea celei precursoare și astfel profită de ea; mai tîrziu să ne dăm seama că așa ceva ar fi imposibil dacă eroarea aceea n-ar fi în parte adevăr și, în sfîrșit, cum se integrează acele părți de adevăr resuscitînd în filozofia contemporană. La fel ca și experimentul normal, mulțumită căruia fizicianul constată că lucrurile se petrec într-un anumit mod și că, repetat fiind în oricare laborator de același fel, dă același rezultat, acea serie de pași mentali i se impune oricărui gînditor. El se va concentra sau se va opri mai mult sau mai puțin asupra fiecărei articulații, dar toate sînt popasuri în care intelectul său se *va opri* o clipă. După cum vom vedea, funcția intelectului este de a se opri și, procedînd astfel, de a opri realitatea pe care o are omul în fața sa. În operația de parcurgere a seriei va zăbovi mai mult sau mai puțin, după înzestrările sale, după rezistența sa fizică, după starea climatică, după cum are parte de odihnă sau de neplăceri[15].

---

[15] Profit de acest caz pentru a face o intervenție pedagogică adresată oricărui tînăr inexpert — a fi tînăr înseamnă a fi inexpert din punct de vedere profesional — care m-ar citi. Este extrem de probabil ca în fața frazelor imediate ale textului reacția lui să fi fost următoarea: „Toate acestea sînt de la sine înțelese și banale. Știm prea bine că nu ești la fel în fiecare zi. Prin urmare, spunînd și acumulînd expresii cu același înțeles — « a nu te simți bine » — autorul se dedă « retoricii ». Oricum, acolo nu e nimic care să fie o problemă filozofică." La care eu răspund că, ajungînd la pagina [indicația paginii lipsește în manuscris și nu pare a se găsi printre

Mintea instruită obişnuieşte să parcurgă extrem de repede o serie dialectică elementară precum cea expusă. Această instrucţie este însăşi educaţia filozofică, nici mai mult nici mai puţin misterioasă decît gimnastica sau „cultivarea memoriei". Oricine poate fi filozof cu condiţia să vrea — se înţelege, să vrea a se exercita — fie el bogat sau sărac, deşi bogăţia blochează mai mult decît sărăcia[16]. Constatînd că trecutul filozofiei *este, în realitate*, indiferent la aspectul ei de eroare şi la aspectul ei de adevăr, conduita noastră va trebui *să nu-l abandoneze* pe nici unul, ci *să le integreze*.

Un adevăr, dacă nu e complet, este ceva în care nu poţi rămîne — în care nu poţi să „stai". Să ne amintim de exemplul iniţial al sferoidului şi al spaţiului din jurul lui. Abia insistăm să-l gîndim temeinic pe acela, şi el ne alungă şi ne îndrumă către „spaţiul din jur". De aceea este plin de înţeles ceea ce ne spune de la sine, dacă ştim s-o ascultăm, expresia curentă din limba noastră: „X este în eroare." Pentru că ea subînţelege că eroarea e tocmai „lucrul în care nu poţi sta"[17]. Dacă s-ar putea *sta* în eroare, efortul de a căuta adevărul n-ar avea sens. Şi, în fapt, tot limba noas-

---

cele pe care autorul a ajuns să le redacteze] să-şi aducă aminte de această reacţie a sa, fiindcă e posibil ca atunci să resimtă un şoc, foarte util pentru a învăţa să citească texte filozofice.

[16] Vezi în studiul meu *En torno a Galileo* cum bogăţia, supraabundenţa în bunuri multiple, reprezintă cauza marilor şi, uneori, a teribilelor crize istorice.

[17] Ca să fie clar: această expresie ascunde o expresie reprobatoare: X face ceva ce, dintr-un motiv sau altul, nu se poate face — a fi în eroare. Ţine de un tip de expresii ca: X este trădător, Y minte, Z confundă lucrurile — care, pozitive fiind din punct de vedere gramatical, enunţă negaţii. Negativitatea se află în predicat, şi el pozitiv ca formă gramaticală, dar enunţătorul îl consideră de la sine înţeles şi admis ca o realitate indiscutabil negativă.

tră folosește altă expresie conexă în care se manifestă ceea ce în prima era doar subînțeles: „X a căzut în eroarea de a “ Starea în eroare e, așadar, o cădere — lucrul cel mai opus „stării“. Alteori, acestei problematice „stăruiri“ în eroare i se dă o turnură, totdeauna negativă, dar cu un caracter moral: nu doar cazi, ci „*comiți* eroarea de a...“, făcîndu-l răspunzător pe cel căzut de căderea sa.

Cum adevărurile trecute[18] sînt incomplete, nu se poate sta în ele și *doar din acest motiv* sînt erori. Dacă există erori de altă clasă, adică erori care nu sînt decît erori, a căror eroare nu constă exclusiv în caracterul lor fragmentar, ci în materia și substanța lor, nu e o chestiune pe care sîntem obligați să o elucidăm în momentul de față.

Să întrerupem aici această serie dialectică nu pentru că, la rigoare, nu ar trebui să o continuăm, ci pentru că prilejul acestui epilog nu admite să spunem mai mult, și cu asta am spus destul. Dar eroarea nu înseamnează oare, după toate cele de mai sus, a întrerupe o serie dialectică, „a nu continua să gîndim“ ? Așa ar fi dacă am considera-o drept completă, dar ceea ce facem e doar să o considerăm drept suficientă pentru orizontul și nivelul temelor de care ne vom ocupa. Este întru totul evident că în acea serie, ca în privirea care a inaugurat-o, nu s-a încercat altceva decît o enormă macroscopie. E însă limpede că în aceeași direcție de gîndire rămîn încă de spus nenumărate lucruri. Mai mult încă, enunțatul reprezintă doar primarul, iar primarul e totdeauna tot ce poate fi mai rudimentar și

---

[18] A vorbi de un „adevăr trecut“ pare a semnala că adevărul este databil, că datează, pe cînd adevărul a fost definit întotdeauna ca fiind ceva străin de timp. Vom vedea numaidecît; acum însă aș vrea doar să atrag atenția că nu este vorba de un *lapsus* verbal și că, dacă e o crimă, nu e una nepremeditată.

mai grosolan, deşi este imperios necesar să fie spus şi nu e îngăduit să fie lăsat la o parte[19].

---

[19] Nici spaţiul pe care trebuie să mă întind, nici finalitatea didactică a cărţii nu îngăduie dezvoltări mai ample ale acestei teme. Acum, cînd vorbesc, am în vedere cititori încă nu foarte instruiţi în modurile Filozofiei. Pentru a le uşura sarcina, am dat acestei prime serii dialectice o expresie şi chiar anumite reliefuri tipografice care scot insistent în evidenţă articulaţiile gîndirii pe măsură ce ea avansează în complicaţia sau sinteza sa progresivă. În restul paginilor de faţă, ca să avansez mai rapid, renunţ la acest procedeu, considerînd de la sine înţeleşi şi trecînd sub tăcere mulţi dintre *paşii* intermediari pe care îi face gîndirea şi pe care cititorul îi poate suplini.

Dar ori de cîte ori e cu putinţă, se cuvine să-l cruţăm pe cititor de supărătoarea frustrare produsă de vagul anunţ că rămîn neformulate lucruri mai interesante, mai substanţiale, fără a-i îngădui să vadă, nici măcar cu titlu de mostră, vreun profil concret din ceea ce i s-a trecut sub tăcere. Cum însă şi aşa ceva, la rîndul său, ar fi impracticabil în majoritatea cazurilor, sub pedeapsa exprimării ermetice, multiplicînd laconismul prin tehnicism, nu rămîne, ici şi colo, decît să prezentăm liste de teme precise care au fost lăsate neatinse. În acest fel, cititorul capătă încredere în autor, îi face credit şi se convinge că acele anunţuri de profunzimi taciturne şi rigori amînate sînt lucruri efective. Pe scurt, e în interesul ambilor — cititor şi autor — ca tăcerea acestuia să nu poată fi bănuită în chip răutăcios de vacuitate, ci să reiasă că este mai plină decît discursul său.

Din acest motiv adaug aici cîteva dintre foarte numeroasele teme pe care seria doar iniţiată în acest capitol le-ar întîlni mai departe dacă ar continua. Le aleg dintre cele ce pot fi enunţate în termenii cei mai concişi, înţelese fără nici o pregătire specială, dar care, în plus, sînt probleme deschise a căror rezolvare ar necesita investigaţii îndelungate, inclusiv de tip empiric, de fapte şi „date".

1. Că a existat, înainte de apariţia filozofiei, ca ocupaţie omoloagă a omului. Ca atare, dacă filozofia nu este, la rîndul ei, decît încă un pas făcut de gîndire în continuarea altuia anterior care nu este filozofie. Asta înseamnează că toată filozofia, de la începutul ei pînă în prezent, ar apărea ca simplu membru al unei serii „dialectice" incomparabil mai amplă decît ea. Despre această temă care e inevitabilă va trebui să spun ceva mai jos.

2. De ce a început filozofia, cînd şi unde a început.

3. Dacă acel început, prin condițiile sale concrete, a împovărat filozofia cu limitări milenare de care ea trebuie să se elibereze.

4. De ce în fiecare epocă filozofia se *oprește* într-un anumit punct.

5. Dacă în melodia experiențelor intelectuale care este trecutul filozofic nu au lipsit anumite experiențe. Acest fapt ar avea pentru mine importanța specială de a-l face pe cititor să observe că cele spuse în text nu presupun că procesul istoric al filozofiei a fost „cum trebuie să fie", că în el nu există imperfecțiuni, goluri, vicii grave, absențe importante etc. Pentru Hegel, procesul istoric, cel general uman și, în special, cel filozofic — a fost perfect, a fost cel care „trebuia neapărat să fie", cel care „trebuia cu necesitate să fie". Istoria, ni se spune ritos, este „rațională", dar de bună seamă, această „raționalitate" pe care, potrivit lui, o posedă istoria, este o „rațiune" nu istorică, ci, cu ușoare modificări, cea cunoscută încă de la Aristotel și care de atunci a fost recunoscută ca opusul istoricității: invariabilul, „eternul". Cred că este urgent să inversăm formula lui Hegel și să spunem că, foarte departe de a fi „rațională" istoria, se întîmplă că însăși rațiunea, cea autentică, este istorică. Conceptul tradițional de rațiune e abstract, imprecis, utopic și ucronic. Da, ca tot ceea ce trebuie să fie concret, *dacă există* rațiune, acea rațiune va trebui să fie „rațiunea concretă". (Vezi, de autorul acestor pagini, *Historia como sistema*, 1935, și, ca preformulare a ideii, *El tema de nuestro tiempo*, din 1923 (« trad. românească: *Tema vremii noastre*, Humanitas, București, 1997. — *N. t.* »). Ceva despre istoricitatea rațiunii în „Ensimismamiento y alteración", și în „Prólogo" la *Veinte años de caza mayor* a Contelui de Yebes, 1943.) [Lucrarea „Ensimismamiento y alteración" constituie capitolul I al cărții *El Hombre y la gente* (ed. rom. *Omul și mulțimea* — *N. t.*).]

II

ASPECTELE ŞI LUCRUL INTEGRAL

Dacă ne suspendăm pentru cîteva clipe preocuparea față de trecutul filozofic și, în locul ei, reflectăm despre ceea ce ni s-a întîmplat cu el cînd am dezvoltat seria dialectică anterioară, putem realiza o generalizare importantă. Acel trecut ne-a fost prezentat sub diferite aspecte, fiecare dintre ele rămînînd formulat pentru noi prin ceea ce obișnuim a numi „conceptul, noțiunea, ideea unui lucru". Pentru plăcerea noastră, ne-am fi mulțumit cu unul, cu primul. Era cel mai comod. Dar realitatea pe care o aveam în față — trecutul filozofic — nu ne-a lăsat, ci ne-a obligat să ne mobilizăm, să trecem de la un aspect la altul și, paralel, de la o „idee" la alta. Cine e de vină că a fost inevitabil să ne asumăm toată această muncă, realitatea, lucrul sau noi, mintea noastră? Să vedem.

Dacă cititorul privește cu propriii săi ochi suprafața mesei sau peretele pe care le are, poate, acum în față, ori chiar pagina acestei cărți, și stăruie o clipă în inspecția sa oculară, va observa un lucru pe cît de banal, pe-atît de ciudat. Va observa că ceea ce vede efectiv din perete într-un al doilea moment nu e deloc ceea ce a văzut în primul. Și nu pentru că peretele, într-un interval atît de scurt, s-ar fi schimbat el însuși. Ci pentru că puncte, forme, mici fisuri, pete mărunte, nuanțe de culoare care nu se vedeau în primul *se revelează* în cel de-al doilea moment; aici *a se revela* se poate înțelege, deocamdată, ca în fotografie. În fapt, ele se prezintă brusc și, totuși, cu aceleași carac-

teristici cu care se şi aflau acolo dinainte, dar fără a fi fost observate. Dacă cititorul s-ar fi considerat obligat — ceea ce este practic imposibil — să formuleze în concepte şi, ca atare, în cuvinte ceea ce a văzut în fiecare dintre cele două momente, ar observa că cele două formule sau concepte referitoare la perete erau diferite. Scena s-ar reproduce indefinit dacă ar continua indefinit să privească peretele: acesta, ca o obîrşie inepuizabilă de realitate, ar face să „izvorască" un conţinut imprevizibil care s-ar revela continuu, de la o clipă la alta. Lucrul, în acest exemplu, a rămas nemişcat: s-a mişcat în schimb ochiul nostru, orientînd raza vizuală cînd asupra unui fragment, cînd asupra altuia. Şi la fiecare declanşare de privire pe care o execută pupila, peretele, rănit în rărunchii săi, lăsa să scape noi aspecte ale lui însuşi. La fel însă ar fi fost şi dacă pupila nu s-ar fi clintit, pentru că *şi peretele face să ni se pună în mişcare* atenţia. În prima clipă ne-am fi *fixat atenţia* asupra anumitor componente, în cealaltă asupra altora, şi la fiecare *fixare a atenţiei* noastre, peretele ar fi corespuns altei fizionomii. E acesta un fenomen cu valoare paradigmatică şi care, uneori, se dovedeşte de-a dreptul impresionant. Dacă luăm frunza neînsemnată a unui pom şi o privim cu insistenţă, îi vedem mai întîi doar forma generală, iar apoi ea însăşi, frunza, ne solicită privirea, punîndu-ne-o în mişcare, deplasîndu-ne-o, călăuzindu-ne-o astfel încît ni se revelează minunata structură de graţie geometrică, „constructivitatea", arhitectonica incredibilă pe care o alcătuiesc nenumăratele sale mici nervuri. Pentru mine, această experienţă nepremeditată a fost de neuitat — ceea ce Goethe numea un „protofenomen" — şi ei îi datorez, literalmente, o întreagă dimensiune a doctrinei mele: şi anume că *lucrul este magistrul omului*; propoziţie cu conţinut mult mai grav decît se poate presu-

pune acum[20]. Trebuie să adaug însă ceva: n-am isprăvit niciodată de privit o frunză.

Din întîmplare, exemplul este mai limpede dacă ne propunem să privim o portocală. Prima dată vedem din ea doar o *faţă*, o emisferă (cu aproximaţie), şi apoi *trebuie să ne mişcăm* şi să continuăm a privi emisfere succesive. La fiecare pas, aspectul portocalei e altul — altul care se articulează cu cel anterior cînd acesta a şi *dispărut*, astfel încît nu *vedem deodată* portocala şi trebuie să ne mulţumim cu *vederi* succesive. În acest exemplu, lucrul pretinde să fie văzut în întregime cu asemenea vehemenţă, încît ne smulge din noi şi ne face materialmente să ne rotim în jurul său.

Nu încape nici o îndoială că portocala, realitatea care, în ceea ce o priveşte, este cauza ce ne face să trecem de la un aspect la altul, ne obligă să ne deplasăm şi să ne ostenim. E limpede însă că face asta din pricină că, în fiecare moment, noi o putem privi dintr-un singur punct de vedere. Dacă am fi înzestraţi cu ubicvitate şi, totodată, am putea-o privi din toate punctele de vedere, portocala n-ar avea pentru noi alte „aspecte diverse". Am vedea-o dintr-o dată în întregime. Sîntem, aşadar, şi cauzatori ai propriului nostru efort.

Mişcarea noastră de translaţie în jurul portocalei pentru a o vedea succesiv, dacă nu ar fi mută, ar fi un exemplu perfect de serie dialectică. Condiţia gîndirii noastre în virtutea căreia se obişnuieşte a fi numită „discursivă"[21], cu alte cuvinte care aleargă în salturi discontinue, face să

---

[20] A se vedea o insinuare a ei în eseul meu „La « Filosofía de la Historia » e Hegel" y la historiología", 1928. [Inclus în volumul intitulat *Kant, Hegel, Dilthey*, publicat în colecţia El Arquero.]

[21] Termenul este confuz din cauză că în gîndire există o latură intuitivă şi alta „logică" sau conceptuală. Nu e însă cazul să intrăm aici în acest subiect.

Sîntem siliţi *a parcurge* realitatea pas cu pas, făcînd halte. La fiecare pas surprindem o „vedere" asupra ei şi aceste vederi sînt, pe de o parte — *sensu stricto* intelectual, „conceptele" sau „noţiunile"; pe de alta, în cel intuitiv, „aspectele" corelative ale lucrului. Această parcurgere presupune timp şi fiecare om dispune de puţin, iar omenirea, pînă în prezent, nu a dispus de mai mult decît, aproximativ, un milion de ani. Aşa se face că nu sînt fabulos de numeroase „vederile" efectuate pînă acum asupra Realităţii. Se va spune că se putea folosi mai bine timpul, deoarece este evident că se pierde mult[22]. Desigur, dar pentru a îndrepta această din urmă situaţie, ar fi nevoie, printre altele, să cercetăm mai întîi de ce pierde istoria atît de mult timp, de ce nu merge mai repede, de ce „morile Zeilor macină atît de încet", după cum ştia şi Homer[23]. Pe scurt, trebuie să dăm seama nu doar despre timpul istoric, ci şi despre *tempo*-ul său divers, despre mişcările sale de *ritardando* şi *accelerando*, de *adagio* şi de *allegro cantabile* etc. De unde rezultă consecinţa extravagantă, dar evidentă, că oamenii, pe lîngă faptul că au pierdut tot acel timp, trebuie să mai irosească şi altul, consacrîndu-se „à la recherche du temps perdu"[24].

Prilejul de faţă nu este oportun pentru a o încerca. Acum este vorba doar de faptul că, în fiecare clipă, avem

---

[22] Vezi nota 13.

[23] *Iliada*, IV, 160. (Trimiterea nu este exactă. Nu am reuşit să identific pasajul. *N. t.*)

[24] Şi aici cititorul, care nu obişnuieşte să vadă lucrurile de care vorbeşte autorul, ci să rămînă *afară*, privind cuvintele cu care vorbeşte ca pe pantofii dintr-o vitrină, va socoti, cu extremă infatuare, că e doar un joc de cuvinte. Îi acord termen pînă la apariţia apropiată a unei cărţi ale mele, unde va găsi un exemplu foarte concret şi compact de felul cum cele spuse mai sus sînt un adevăr literal şi, uneori, cum nu există altă soluţie decît să te ocupi cu „căutarea timpului pierdut" de tine însuţi sau de altcineva, de o naţiune sau de întreaga omenire.

asupra realității doar un anumit număr de vederi care se acumulează continuu. Aceste vederi sînt, totodată, „aspecte ale lucrului“

„Aspectul“ aparține lucrului, el este — dacă vrem s-o spunem cu duritate — un fragment *al* lucrului: nu există „aspect“ dacă cineva nu privește. Este, așadar, *răspunsul* lucrului la o privire asupra lui. Privirea colaborează la aceasta pentru că ea însăși face ca în lucru să răsară „aspecte“ și cum acea privire are în fiecare caz o natură particulară — deocamdată privește în fiecare caz *dintr-un punct de vedere determinat* —, „aspectul“ lucrului este inseparabil de privitor. Dar să-mi fie îngăduit să insist: cum, în definitiv, lucrul e totdeauna cel care se manifestă unui punct de vedere într-unul din aspectele sale, acestea îi aparțin lui și nu sînt „subiective“. Pe de altă parte, dat fiind că sînt doar *răspunsul* la întrebarea pe care orice privire o execută, la o cercetare determinată, ele nu sînt lucrul însuși, ci doar „aspectele“ lui. Cu o expresie, neaoșă pe deasupra, am spune că „aspectul“ este „fața pe care o dă cu noi“ realitatea. Ea o dă, dar o dă cu noi[25]. Dacă ar fi posibil să integrăm nenumăratele „aspecte“ ale unui lucru, l-am avea pe el însuși, pentru că lucrul este „lucru integral“. Cum așa ceva e imposibil, sîntem siliți a ne mulțumi să avem doar „aspecte“ ale lui, iar nu lucrul însuși, cum credeau Aristotel sau Sfîntul Toma.

Ceea ce, din punctul de vedere al lucrului, este „aspect“ din punctul de vedere al omului este „vedere“ executată asupra lucrului. Ea e numită îndeobște „idee“ (concept, noțiune etc.). Acesta e însă un termen care azi nu are decît o semnificație psihologică, iar fenomenul radical ce ne preocupă acum nu are nimic psihologic. Desigur,

---

[25] Și, la drept vorbind, s-ar putea, în locul „aspectului“, să înzestrăm chiar formal vocabula „față“ cu valoare terminologică în ontologie.

pentru ca lucrul să ne ofere „aspectele" sale și — ceea ce e totuna, numai că privit dinspre „subiectul" care are lucrul în față — pentru ca omul să poată executa „perspective" asupra lui, trebuie să funcționeze toate aparatele corporale și psihice. Psihologia, fizica și fiziologia studiază aceste funcții, dar asta înseamnează că științele respective pleacă oarecum de la ceva prealabil, care se află acolo înaintea lor și care este și cauza existenței lor, de la fenomenul primar și radical pe care îl constituie prezența lucrului în fața omului sub forma „aspectelor" sau „perspectivelor". Funcționarea acelor aparate și mecanisme nu prezintă nici un fel de interes pentru chestiunea care ne preocupă. E indiferent că funcționează într-un fel sau altul de vreme ce unicul fapt important este rezultatul: și anume ca omul să se pomenească în situația de a vedea lucruri.

Nu e nici pe departe vorba de psihologie[26]. E vorba de un fapt metafizic sau, cu alt nume, ontologic. Și faptele metafizice — care nu sînt misterioase sau ultraceleste, ci cele mai simple, cele mai banale și cele mai „truistice" — sînt faptele în cea mai mare măsură „fapte" din cîte există, anterioare tuturor „faptelor științifice", care le presupun și pornesc de la ele.

---

[26] Asta nu înseamnează că psihologia nu ar fi o disciplină fabulos de interesantă, de care lumea ar trebui să se pasioneze mai mult, pentru că este accesibilă, destul de riguroasă și cum nu se poate mai amuzantă. Cu o pregătire foarte modestă, se poate lucra în domeniul ei cu rezultate pozitive și originale. Să tot fie zece ani de cînd mi-am propus să inițiez în Spania o campanie *pro* Psihologie, profitînd de entuziasmul și de excepționalele înzestrări de organizator pe care le posedă doctorul Germain. Eu nu sînt psiholog și nici n-aș fi putut să mă străduiesc să devin, dar am fost amator de psihologie, ceea ce mi-ar fi permis să trezesc curiozități, să suscit vocații și să promovez grupuri de cercetători și de oameni interesați în această materie în jurul persoanelor care, mai de mult, cu hotărîre și fără nici un sprijin, se ocupau de această știință, mai cu seamă la Barcelona și la Madrid.

De aici rezultă că s-ar cuveni să evacuăm din terminologia filozofică termenul de „idee“, cuvînt aflat pe ultima treaptă de degenerare și trivializare, dat fiind că nici în psihologie nu mai înseamnează ceva precis, autentic, univoc. În Grecia — de vreme ce este vorba de un cuvînt grecesc, nu latinesc și încă și mai puțin romanic — ea și-a avut momentul culminant, ceasul cînd a fost în deplină formă. Cu Dion, prieten și discipol al lui Platon, a ajuns să domnească literalmente, deși doar pentru cîteva zile, la Siracuza, iar la Atena a fost o vreme aproape opinia „dominantă“. A fost nimic mai puțin decît *Ideea*, *Ideile* platonice. Raportul cu ele a fost numit de Platon „dialectică“, despre care spune că este „arta regală“ — *βασιλική τέχνη* —. Cine ar zice-o, contemplîndu-i rolul actual, cenușiu, confuz și nul! *Diable, qu'il a mal tourné ce mot „idée“!*[27]

Or, viziunea cea mai exactă a termenului *Idee*, pe vremea cînd îl folosea Platon, ar fi „aspect“. Și el nu se ocupa de psihologie, ci de ontologie. Pentru că, în fapt, Realității îi e caracteristic să aibă „aspecte“, „înfățișări“ și, în general, perspectivă, de vreme ce Realității îi este caracteristic ca omul să se afle în fața ei și să o vadă[28]. Termenii perspectivă și cunoaștere sînt aproape echivalenți. Mai mult, cel dintîi are avantajul de a avertiza cu anticipație că cunoașterea nu e doar un *modus cognoscentis*, ci o mo-

---

[27] „Drace, pe ce drum greșit a apucat-o cuvîntul acesta « idee »!“ (*N. t.*)

[28] Tocmai asta vom vedea mai jos. În acest capitol este vorba doar să precizăm *terminologia*, nu să fundamentăm adevărul celor enunțate de ea. *De ce* vorbim despre Realitate, *de ce* în ultimă instanță ne asigurăm că are „aspecte“, ceea ce presupune că cineva o vede totdeauna etc., iată teme radicale de care ne vom ocupa mai apoi; cu toate acestea, exemplele date — perete, masă, pagină de carte sau frunza copacului — își sînt sieși suficiente pentru a justifica *provizoriu* și măcar în *acele cazuri* terminologia, dat fiind că aceasta enunță eficient ceea ce, măcar în aceste cazuri, se petrece efectiv.

dificare pozitivă a cunoscutului — lucru pe care Sfîntul Toma nu l-ar accepta —, care este lucrul transmutat în simple „aspecte“ şi doar „aspecte“, cărora le este esenţial să se constituie într-o perspectivă. Cunoaşterea — şi acum mă refer la ea doar aluziv — este perspectivă, prin urmare nu o pătrundere a lucrului în minte, aşa cum credeau anticii, nici o aflare a „lucrului însuşi“ în minte *per modum cognoscentis*, cum voia scolastica, nici o copie a lucrului aşa cum [lipseşte finalul frazei], nici o construcţie a lucrului, aşa cum au presupus Kant, pozitiviştii şi şcoala de la Marburg, ci este o „interpretare“ a lucrului însuşi supunîndu-l unei traduceri, aşa cum se face dintr-o limbă în alta; am spune din limbajul fiinţei, care este mut, în limbajul articulat al cunoaşterii. Acest limbaj în care este tradusă fiinţa este, nici mai mult, nici mai puţin, *limba*, *lógos*-ul. Cunoaşterea, în ultima şi radicala sa concreteţe, este dialectică — διαλέγειν —, *a vorbi anume despre lucruri. Cuvîntul enunţă perspectivele în care ne sînt evidente aspectele Realităţii*[29].

---

[29] Întrucît cunoaşterea este o problemă pe care omul o are cu lucrurile, raportarea la ea va trebui să se facă uneori dinspre om şi alteori dinspre lucruri. Problema, realitatea care e contemplată — fenomenul „cunoaştere“ — este, în ambele cazuri, însuşi şi exclusiv punctul nostru de vedere, cel care s-a modificat. De aici rezultă că e indicat să posedăm un *dublet* de termeni, „perspectivă“ şi „aspect“. În sfîrşit, ambele denumiri au avantajul de a reaminti în mod constant că a gîndi înseamnă în ultimă instanţă „a vedea“, *a avea prezent lucrul*, adică *intuiţie*. Trebuie să ţinem seama că limbii, cuvîntului, numelui le mai revin şi alte funcţii care nu privesc cazul nostru: una, de a ne permite să manevrăm o cantitate enormă de concepte, de idei sub formă „economică“, scutindu-ne să efectuăm realmente actul de a gîndi pe care-l reprezintă acele concepte şi idei. În cele mai multe cazuri, ceea ce numim în mod neglijent gîndire nu este propriu-zis astfel, ci doar o abreviere a ei. În această funcţie, fiecare cuvînt este doar o „recipisă“ pentru executarea efectivă a unei gîndiri, cu care limba ne îngăduie „să ne deschidem un credit“ intelectual cu care

Dar această nouă terminologie ne permite să punem în evidență cu claritate un echivoc foarte păgubitor care se perpetuează în cea veche. S-a obișnuit să se numească „idei adevărate“ cele ce reprezintă sau cărora le corespund realității. Această denumire, pe lîngă multe alte deficiențe, este însă contradictorie, deoarece comportă în sine o utilizare echivocă, duală a termenului „realitate“. Pe de o parte, aceasta e un concept epistemologic și, ca atare, nu semnifică altceva decît că ceea ce gîndește gîndirea se află efectiv în ceea ce este real sau, altfel spus, că ideea *ideează* efectiv ceea ce se află în realitate. Dacă spun că zăpada e albă, spun un adevăr, pentru că efectiv găsesc în zăpadă ceea ce numesc „albime“. Dacă spun că e neagră, se petrece contrariul. În acest sens ne referim, așadar, la „realitatea ideii“ și se trece cu vederea „realitatea *realului*“ Acesta e un concept „ontologic“ și semnifică lucrul așa cum e — și lucrul nu este decît „lucrul integral“, integralitatea lui. Or, majoritatea „ideilor noastre adevărate“ nu reprezintă decît una din componentele lucrului pe care mintea noastră, în acel moment, le găsește, le vede și le percepe — prin urmare, un simplu „aspect“ parțial, avîndu-și originea în lucru, *abstract*, deși „real“ în prima accepțiune a termenului. Aceasta e cauza cea mai frecventă a erorilor noastre pentru că ne face să credem că operația de a ne asigura dacă o idee este adevărată se reduce la

---

întemeiem, ca pe niște mari industrii, științele. Afacerea bancară nu poate consta însă doar în deschideri de credite. Această funcție este corelativă cu altele și o revendică: realizarea creditelor făcute. De aici, *cealaltă* funcție a limbii, cea decisivă: fiecare cuvînt e pentru noi o invitație de *a vedea* lucrul pe care ea îl denumește, de a executa gîndul pe care ea îl enunță. Căci gîndire, o repet și o voi repeta necontenit în paginile de față, este în ultimă și radicală instanță o „acțiune de *a vedea* ceva și, din acest ceva care este văzut, a *supune* atenției o parte sau alta“. Vom spune deci că a gîndi înseamnă *„a supune atenției* ceva din ceea ce se vede“.

confirmarea acelui unic caracter „real" al ideii care este enunţarea unui „aspect autentic", iar nu căutarea integrării sale prin confruntarea ideii nu doar cu „aspectul" pe care ea îl enunţă, ci cu caracterul decisiv al realităţii care este de „a fi integrală" şi, tocmai de aceea, de a avea totdeauna „mai multe aspecte"[30].

[30] Dat fiind paralelismul obligatoriu dintre problemele Realităţii şi problemele Adevărului, era inevitabil să se reproducă acelaşi echivoc în utilizarea termenului „adevăr". Se uită prea des că acel cuvînt, chiar şi în limbajul cel mai vulgar, înseamnează în primul rînd „ceea ce e complet adevărat" şi doar în mod secundar are o semnificaţie mai modestă, resemnată şi parţială; „ceea ce, chiar dacă nu este *tot* adevărul, este *în parte*, pentru că nu este o eroare". Că „zăpada este albă" e, în parte, adevărat, pentru că în zăpadă este calitatea de alb, dar, în primul rînd, există multe lucruri albe al căror alb are o nuanţă diferită de cel al zăpezii — deci predicatul „alb" exprimat despre zăpadă este adevărat doar dacă îl luăm cu nuanţa sa specială care nu figurează în propoziţie şi face din ea un adevăr incomplet, parţial, riscînd să fie fals. În al doilea rînd, în fapt sînt zăpezi care, fie şi recent căzute, nu sînt albe. În al treilea rînd, zăpada este nenumărate alte lucruri pe lîngă faptul de a fi albă. Vocabula „este" în expresia „zăpada este..." are şi o semnificaţie maximă care s-ar satura doar dacă predicatul ar spune tot ce este zăpada; dar, ca „realitate" şi „adevăr", acel *este* posedă semnificaţii secundare şi deficiente.

III

SERIA DIALECTICĂ

Exemplul portocalei și, pe de altă parte, propria noastră conduită cînd parcurgem cele patru aspecte prime pe care ni le prezintă trecutul filozofic sînt două „serii dialectice". Reflecția pe care tocmai am făcut-o despre ceea ce ni s-a întîmplat în acele două „discursuri" sau dezvoltări mentale ne permite să avem o primă înțelegere despre ceea ce este o „serie dialectică". Acea primă înțelegere e suficientă ca să manevrăm și să folosim termenul respectiv în tot ce reprezintă continuare nemijlocită. Mai tîrziu, cînd vom enuclea tema „gîndire", vom fi siliți să intrăm în dedesubturile realității pe care o declarăm sub acel nume.

Cititorul nu trebuie să rămînă în aret în fața termenului „serie dialectică", crezînd că în spatele lui se află neapărat un vînat mare, prin prestanța sa teatrală care amintește recuzita terminologică a vechilor sisteme romantice germane, proprii unei epoci în care filozofii erau cum nu se poate mai solemni și evoluau în fața publicului ca niște ventriloci ai Absolutului. E vorba de un lucru foarte puțin important și foarte gospodăresc, dar care se dovedește comod.

Termenul se mărginește a denumi următorul ansamblu de fapte mentale care se produc în orice încercare de gîndire a realității:

Orice „lucru" se prezintă sub un prim aspect care ne duce la un al doilea, acesta la altul și așa mai departe. Pen-

tru că „lucrul“ este „în *realitate*“ suma sau *integrala* aspectelor sale.

Ca atare, ceea ce am făcut a fost:

1. *Să ne oprim* în fața fiecărui aspect și să prindem o *vedere* din el.

2. *Să continuăm* a gîndi sau să trecem la un alt aspect contiguu.

3. *Să nu abandonăm* sau *să conservăm* aspectele deja „văzute“, menținîndu-le prezente.

4. Să le integrăm într-o vedere suficient de „totală“ pentru tema care ne preocupă în fiecare caz.

„A se opri“, „a continua“, „a conserva“ și „a integra“ sînt, așadar, cele patru acțiuni pe care le execută gîndirea dialectică. Fiecăreia dintre aceste acțiuni îi corespunde un *stadiu* al investigației sau al procesului nostru de înțelegere sau de gîndire. Le putem numi *articulațiile* în care se armează cunoașterea noastră despre lucru.

Or, tot *quid*-ul stă în împrejurarea că fiecare „vedere“ a unui „aspect“ ne impune să avansăm ca să vedem altul. Lucrul, după cum am spus, trage de noi, ne forțează să mergem din nou după ce ne oprisem. Acea nouă „vedere“ impusă de prima va fi cea a altui „aspect“ al lucrului — nu însă *unul oarecare*, ci acel aspect din lucru care este contiguu cu primul. În principiu, gîndirea dialectică nu poate *sări* peste nici un aspect, ea trebuie să le parcurgă pe toate și, în plus, unul după altul. Contiguitatea „logică“ a „vederilor“ (vulgar, concepte) provine din contiguitatea reală a „aspectelor“. E, așadar, distinctă de contiguitatea prin implicație. Conceptul 1 este contiguu conceptului 2 pentru că este nemijlocit implicat în acesta. Contiguitatea dialectică e ca aceea a conceptului de „spațiu înconjurător“ reclamat de conceptul „Pămînt“. Este o contiguitate de complicație. Cum Hegel a numit strălucit gîndirea sintetică sau complicativă „dialectică“, eu însumi caut cu

ajutorul acestui termin continuitatea cu tradiția. Să se observe însă ce puțin are de-a face cu *dialectica* lui Hegel[31].

Dar un drum care se face de la un punct la punctul contiguu este ceea ce în geometrie constituie linia dreaptă. Constatăm deci că gîndirea dialectică *merge doar în linie dreaptă* și ajunge să fie ca acele *fen shui* sau spirite periculoase care-i preocupă atît de mult pe chinezi. Căci este un fapt că aceste entități, instigatoare la bine și la rău în cazul oamenilor, se pot deplasa exclusiv rectiliniu. Din acest motiv, marginea acoperișurilor chinezești este curbată în sus. Altfel spus, un *fen shui* care s-ar instala pe acoperiș ar aluneca în linie dreaptă, căzînd în livadă sau în grădină, aproximînd un mare pericol, dar cînd întîlnește marginea acoperișului îndoită în sus, nu are altă soluție decît să plece proiectat în direcția firmamentului.

Această contiguitate a pașilor mentali face ca gîndirea să constituie o *serie* și încă una de tipul cel mai simplu. Să fie clar deci că, dacă vorbesc de „*serie* dialectică", nu înseamnează din nefericire nimic mai mult decît că e vorba de o serie oarecare și vulgară, cum este o „serie de numere", o „serie de timbre" sau o „serie de neplăceri". Faptul că în cazul de față seria este una de gîndiri, de concepte, de idei sau de „vederi" nu este ceva care să justifice mari izbucniri ostentative.

Să presupunem că începem să gîndim despre o temă oarecare, mare sau măruntă, și că notăm pe o coală de hîrtie gîndurile la care ajungem ghidați de intuiția sau viziunea lucrului, pînă cînd socotim că este oportun să ne oprim. Asta va fi „seria dialectică X", unde X = despre *cutare* temă. Titlul temei respective îl putem pune în fruntea colii,

---

[31] Las pentru altă lucrare o expunere care va preciza ce este comun (foarte puțin) și ce este divergent (tot restul) între utilizarea acestui termen în opera lui Hegel și în paginile cărții de față.

arhivînd-o într-un fișier, ca să o avem la îndemînă în caz de nevoie. Asta am făcut eu în vreme ce scriam paginile acestea în scopul de a nu uita ce-mi venea în minte.

De unde rezultă că termenul teribil, făgăduind abisalități, își descoperă finalmente condiția absolut umilă de simplu instrument de catalogare, pentru ca autorul să nu uite ceva, și de ghid, pentru ca cititorul să nu se rătăcească. Această carte e o serie de serii dialectice. Lucrul s-ar fi putut numi în multe alte feluri. Cititorul le poate căuta și va vedea că cea aleasă de mine, în pofida profilului ei grandilocvent, este cea mai simplă și mai banală.

Acest „fleac" sau sculă de atelier care e seria dialectică slujește și pentru a-i înlesni criticului sarcina perforatoare, pentru că se pot adjudeca numere 1, 2, 3... sau litere *A*, *B*, *C*... pașilor gîndirii în care constă ea, permițînd astfel cu deplină precizie și comoditate semnalarea punctului care nu se înțelege sau pare eronat sau care necesită vreo corecție ori vreo întregire[32].

---

[32] Fără să pot zăbovi în acest sens, atrag atenția asupra nostimei coincidențe posibile dintre această enumerare a „ideilor" din serie și faimoasele și enigmaticele „numere ideale" ale lui Platon. Căci și în acel caz e vorba de faptul că seriei dialectice a Ideilor de la prima și cea înfășurătoare (ideea Binelui) pînă la ultima și cea concretă — „specia invizibilă" sau ἄτομοσ εῖδοσ" — i se opune paralel seria numerelor, astfel încît fiecărei Idei îi corespunde un număr — pentru că ambele serii sînt „izomorfe", cum spun astăzi matematicienii. I se datorează lui Stenzel faptul de a fi început să descifreze această enigmă a „numerelor ideale" sau a „Ideilor-numere" la Platon, veche de douăzeci și trei de secole, în cartea sa *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, 1924.

IV

IDENTITATEA FILOZOFIEI

Să ne imaginăm o piramidă și totodată că ne instalăm într-un punct de pe ea situat pe una dintre muchiile ei. Apoi facem un pas, adică trecem într-unul din punctele contigue de la dreapta sau stînga muchiei. Cu aceste două puncte am generat o direcție rectilinie. Să trecem mai departe dintr-un punct în altul, deplasarea noastră desenînd astfel o linie dreaptă pe acea față a piramidei. Brusc, din indiferent ce motive, ținînd de propria decizie, de conveniență sau oportunitate, ne oprim. În principiu, puteam continua mult mai departe în aceeași direcție. Acea dreaptă este simbolul strict al primei noastre serii dialectice, pe care o numim Seria A.

Acum, fără a părăsi dreapta pe care ne aflam, ne întoarcem și ne reinstalăm în punctul de plecare situat pe muchie. O dată acolo, ne hotărîm să continuăm, *tot în linie dreaptă*, trecînd la celălalt punct contiguu, care, fiind drumul nostru actual de întoarcere, ca atare în direcția inversă, ne va duce dincolo de prima linie dreaptă. Iată însă că, aflîndu-ne într-un punct de pe muchie, celălalt punct contiguu, fie și căutîndu-l în aceeași direcție, el nu se mai găsește pe aceeași față a piramidei ca și cele anterioare. Fără a ne-o fi propus, așadar, mergînd înapoi și recuperînd pe un itinerar invers *același* punct de plecare, trecem nu doar în alt punct, ci pe altă față a piramidei.

Asta e ceea ce urmează să facem acum. Cu o strictă continuitate în gîndirea noastră, cînd ne întoarcem să ve-

dem, mergînd în direcția opusă, faptul inițial — trecutul filozofic —, îl vom vedea pe alta dintre fețele lui și seria de aspecte ce ni se vor ivi acum în fața ochilor vor fi foarte distincte de cele anterioare. Plecînd, așadar, încă o dată de la aceeași panoramă care este istoria filozofiei, vom genera o nouă dreaptă mentală, o a doua „serie dialectică", pe care o vom numi Seria B.

Să ne amintim că, „la primul aspect", trecutul filozofic ne-a apărut ca o „multitudine de opinii despre el însuși". Era prima vedere pe care o executam asupra acelei realități, iar prima vedere este luată în mod normal de la distanță[33]. Nu se vede decît confuzie. Vom vedea numaidecît că „confuzia" este un stadiu incipient al oricărei cunoașteri, *fără de care nu se poate ajunge la claritate*. Important la cel ce vrea cu adevărat să gîndească e să nu se grăbească prea mult și, la fiecare pas al itinerarului său mental, să fie fidel aspectului realității pe care îl are sub ochi în acel moment, *evitînd să disprețuiască aspectele prime, depărtate și confuze* în virtutea unui soi de urgență snoabă care-l face să dorească a ajunge numaidecît la cele mai rafinate.

Dar în fața acelei „multitudini de opinii despre el însuși", ceea ce ne-a atras în primul rînd atenția a fost momentul „multitudine". Am văzut trecutul filozofic ca pe o picătură de apă în care mișunau haotic infuzorii doctrinelor, fără ordine sau armonie, într-o divergență declarată și o larmă universală, încăierîndu-se unele cu altele. Era un peisaj de o infinită neliniște mentală. Istoria filozofiei are, efectiv, și n-avem nici un motiv s-o ascundem, un amuzant aspect de ospiciu inofensiv. Filozofia care, dacă

---

[33] Cînd nu este așa, este vorba de o întîlnire anormală cu o realitate care ne-o prezintă de la bun început ca nemijlocită, clară, precisă. Asta produce în om un șoc atît de mare, încît provoacă în el fenomene anomale — în sens bun și în sens rău. Unul din ele este acea criză stranie care se numește „conversiune", alta e „extazul brusc", alta „uluirea" etc.

pare a ne făgădui ceva, este tocmai maxima înțelepciune — „adevărul", „rațiunea" —, ni se arată, pînă una, alta și luată în ansamblul său istoric, cu trăsături foarte asemănătoare demenței. Se cade ca cititorul să se obișnuiască cu aceste metamorfoze, fiindcă în cartea de față va asista la multe altele[34].

Obsedați de acel caracter de multitudine și divergență, am fost atenți doar la el și el ne-a dus inevitabil în direcția Seriei A. Acum însă, obișnuiți cum sîntem cu aparenta pluralitate și discrepanță a filozofiilor, dominate din punct de vedere intelectual de către gîndirea noastră și convinși fiind că, în definitiv, „nu există așa ceva", ne dezinteresăm, cel puțin o vreme, de acel moment și atunci ne sare în ochi celălalt, și anume că, oricît de multe și de discrepante, ele sînt opinii despre *identitate*. Asta ne invită să căutăm, privind în contralumină, multitudinea filozofiilor, unitatea, mai mult, *unicitatea filozofiei*; să descoperim prin diferitele doctrine ceea ce există în ele *identic*. Altminteri n-ar avea sens să numim acele doctrine, în ciuda divergențelor lor, „filozofii" sau nume înrudite. Aceasta presupune că, sub măștile lor antagoniste, toate sînt *aceeași* filozofie, cu alte cuvinte că filozofiile nu sînt simplă multitudine, nu sînt doar aceasta și aceea și cea de dincolo, ci au în ultimă instanță o *identitate* a lor. Să ne înțelegem: sperăm, bănuim, presupunem că o au.

Începem deci bucuroși riscanta călătorie în căutarea *identității* Filozofiei. Vom observa numaidecît că această nouă escapadă ne îndreaptă spre interioritatea filozofiilor, ne duce în rărunchii lor, spre un „lăuntru", o intimitate

---

[34] Motivul acestui fapt este foarte simplu. Cum e propriu realității să prezinte aspecte distincte după cum și de unde e privită, fiecare dintre ele este o „formă" sau figură sau *morfé* pe care o îmbracă realitatea și, pe măsură ce noi le observăm, asistăm la „transformarea", „transfigurarea" sau „metamorfoza" ei.

și o interioritate secretă, în comparație cu care toate cele văzute în Seria A erau extrinsece, coajă, dermato-schelet.

Bine, dar cum vom proceda? Cititorul va fi crezînd poate că trebuie *să începem* prin a lua una cîte una, în succesiunea lor cronologică, fiecare filozofie și a vedea „ce anume au înăuntru". Apoi am compara viscerele fiecăreia și am vedea dacă ar coincide sau nu, dacă ar fi *aceleași* viscere care au slujit mai multor corpuri distincte.

În primul rînd, așa ceva n-ar mai fi însă o privire panoramică și rezumativă asupra *ansamblului* trecutului filozofic, căci acestuia ne-am adresat cînd am terminat lectura cărții lui Marías și care, după cum am spus, era ca un rămas-bun adresat acelui continent revolut. În al doilea rînd, a ne opri aprofundat la fiecare corp de doctrină ar echivala cu un comportament infidel față de prima vedere pe care o efectuăm acum asupra *identității* filozofiei, în care ni se oferă un aspect extrem de modest al ei, dar peste care nu avem de ce să sărim. Știința s-a format și a progresat doar nesărind peste aspectele modeste. Fizica există pentru că există astronomia matematică, iar aceasta, la rîndu-i, pentru că Kepler a trăit ani de zile timid, respectuos, în fața unei diferențe ridicole de cinci minute de arc dintre datele de observație asupra poziției planetelor, consemnate cu o minuție prodigioasă de către Tycho Brahe, și „prima lui soluție" a sistemului mișcării lor în jurul Soarelui. În acea soluție eronată, planetele încă mai descriau orbite circulare. Cînd Kepler, printr-o muncă pasionată de ani de zile, a presat circumferințele acelea potrivit datelor lui Tycho care erau în divergență față de ele, circumferințele s-au înmuiat, s-au alungit un pic și au rezultat ilustrele elipse din care omenirea a trăit pînă la Einstein. Acele elipse, combinate cu legile mecanice ale lui Galieo, cu anumite metode generale ale lui Cartesius și alte cîteva lucruri ulterioare, au făcut posibilă ideea de

gravitaţie şi, astfel, „filozofia lui Newton", primul sistem autentic, adică *izbutit*, de gîndire despre ceva real pe care l-a posedat omul, adică prima ştiinţă efectivă.

Şi, n-avem ce spune, dacă ne concentrăm atenţia asupra diferenţelor minime — alături de care cele „cinci minute" ale lui Kepler se dovedesc uriaşe —, din a căror contemplare religioasă, din respectul faţă de care s-a ivit teoria relativităţii. Şi la fel, dacă luăm situaţia pe cealaltă latură a sa, încă şi mai modestă, şi evidenţiem că opera lui Kepler, om genial, ar fi fost imposibilă dacă mai înainte Tycho Brahe, un om fără geniu — dacă nu cumva, de fapt, geniul constă în răbdare —, nu şi-ar fi dedicat întrega viaţă sarcinii ultramodeste de a reuni măsurătorile cele mai exacte posibile pe atunci, asupra deplasărilor siderale, lucru care, la rîndul său, n-ar fi fost posibil dacă, într-o naţiune de imprecizii fabuloase cum e Portugalia, nu s-ar fi născut un bărbat, şi mai modest, un maniac al preciziei, bravul Núñez[35], care s-a ambiţionat să inventeze un aparat de măsurat zecimile de milimetru, ingeniosul, faimosul *nonius* care păstrează pentru totdeauna, mumificat în latineşte, modestul nume al vecinului nostru Núñez[36].

Să acordăm, aşadar, atenţia cuvenită, măcar din unghiul cel mai esenţial, primului *aspect* al trecutului filozo-

---

[35] Este vorba de Pedro Nunhes (Petrus Nonius, 1492–1577), iezuit portughez, cu importante contribuţii în domeniul matematicii, astronomiei şi navigaţiei. A studiat limbile vechi, filozofia şi medicina la Lisabona şi matematica la Salamanca. Opere complete: *Petri Nonii Opera*, Basel, 1592. (*N. t.*)

[36] Viceversa — după cum vom vedea mai jos —, dacă Kepler s-ar fi întîlnit cu date metrice a căror exactitate ar fi fost superioară, chiar şi fără a ajunge la preciziile aproape fabuloase pe care le atinge fizica în prezent, ar fi eşuat şi fizica *nu* s-ar fi constituit, pentru că mijloacele matematice de atunci nu erau suficiente pentru a stăpîni diferenţe atît de mici şi de complexe. Aceasta dovedeşte în ce măsură ştiinţa este un organism extrem de delicat ale căror membre, de condiţie foarte diferită între ele, trebuie să se deplaseze cu un soi de „armonie prestabilită".

lic care ne este oferit în această nouă *privință* sau față — de către „identitatea" filozofiilor[37].

Prima *vedere* pe care o realizăm despre lucrurile definitiv trecute nu obișnuiește să aibă caracter vizual; nu este nici viziune oculară, nici viziunea mentală pe care o vom studia mai jos sub termenul de „intuiție". Viziune poți avea doar despre ceea ce, sub o formă sau alta, mai aproape sau mai departe, „se află acolo în persoană în fața noastră " Viziunea e relația nemijlocită a minții noastre cu lucrul, și, din momentul în care îl întrezărim departe la capătul orizontului pînă cînd îl avem aproape atingîndu-ne pupila, nu facem altceva decît să trecem prin forme tot mai precise și mai clare de relație nemijlocită cu el. Trecutul radical însă este ceea ce nu „se află acolo în fața noastră". Este ceea ce s-a dus și, prin excelență, absentul. Și prima și cea mai elementară știre pe care o avem despre el nu este o *vedere a lui*, ci o *auzire despre el*. Astfel, din filozofie, primul lucru cu care ne-am întîlnit, dacă a fost să ne întîlnim cu ceva, noi toți cei ce trăim azi este seria de nume și titlurile cărților lor, precum și numele oamenilor care

---

[37] Nimic n-ar fi mai ușor decît a duce la bun sfîrșit cu deplină rigoare această intenție. Ar fi vorba pur și simplu de mai multe pagini. Dar economia cărții de față, în care e prea mult de spus, mă obligă, în cele ce urmează, să introduc lucruri care, riguros vorbind, țin de aspecte posterioare, mai apropiate, ce nu se văd din zborul păsării, care s-ar potrivi în mod strict acestui capitol. E însă nevoie, din rațiuni pur didactice, să anticipăm unele lucruri. Important este să nu omitem a spune ceea ce este esențial sub acest aspect, nefiind deloc păgubitor, dacă ținem seama de acest avertisment, să adăugăm în el unele lucruri neesențiale. Inutil a spune că — și punerea în gardă e valabilă pentru tot acest capitol — față de fenomenul strict „filozofia văzută de la distanță", adaosurile de viziune mai apropiată, adică ale cuiva care se și află în interiorul filozofiei, neavînd despre ea doar o viziune vagă și depărtată, nu fac decît a da caracter explicit la ceea ce „ignorantul", fără a și le putea preciza, vede, aude și simte în imaginea lui vagă despre ceea ce este filozofia.

se îndeletniceau cu așa-numita filozofare. Trecutul ajunge pînă la noi sub formă de nume și cuvinte pe care le-am auzit spunîndu-se despre el — tradiție, poveste, legendă, narație, istorie: vorbiri, simple vorbiri. În materie de filozofie, primul lucru peste care dăm este ceea ce „se spune" despre ea. „Ceea ce se spune" a fost numită de greci „faimă" — în sensul expresiei noastre vulgare „îi merge faima sau buhul că..."

Există însă, în opoziție cu acel trecut radical, în opoziție cu trecutul propriu-zis „istoric", alcătuit din absență și orizont distant, un trecut relativ, trecut nițel prezent — ca și cum am spune un trecut care n-a apucat să plece. Cu acest trecut mai avem, într-adevăr, o anumită relație vizuală: deși tulbure, încă îl putem vedea. În ridurile de pe fața bătrînului vedem că există un *trecut* viu, *prezent*. Nu avem nevoie *să auzim spunîndu-se* că acel om a fost: faptul că el *a fost înainte* ne este în mod energic vizibil. La fel se întîmplă cu peisajul populat de ruine, cu costumul decolorat și ponosit, cu vechiul munte vulcanic din care rămîne doar scheletul său interior petrificat, cu fluviul nostru Tajo, prizonier în albia sa îngustă și adînc despicată în duritatea rocilor. Vedem cu propriii noștri ochi, dacă sîntem cît de cît fizionomiști, că Tagul este un rîu foarte bătrîn, un curs de apă îmbătrînit, al cărui debit redus curge printr-o albie bătătorită, cornoasă — pe scurt, asistăm la un spectacol de arterioscleroză fluvială. (Cine nu se neliniștește sau, cel puțin, nu se melancolizează văzînd Toledo-ul pe cursul lui de fluviu decrepit este orb din naștere și nu merită să existe sau, dacă totuși există, să privească lumea. Este inutil: nu vede nimic.)

Dar, repet, cea mai normală și intimă veste[38] despre trecutul istoric este cea care ajunge pînă la noi sub formă

[38] Cînd din trecut rămîn doar reziduuri materiale, lucruri, ustensile, pietre, iar nu reziduuri verbale, ne lipsește întotdeauna prezența intimității

de nume. Aventura nu-l caracterizează în exclusivitate. Numele este forma de relație distantă, radical distantă, dintre mintea noastră și lucruri. Despre cea mai mare parte din acestea cea dintîi comunicare și, despre foarte multe, singura care ajunge la noi constă în numele lor, doar în numele lor.

Ele se ivesc brusc în fața noastră, ni se strecoară în auz chiar și cînd lucrurile denumite de ele se află foarte departe de noi — pesemne pe vecie invizibile și dincolo de orizont. Numele sînt prin urmare ca păsările acelea care în largul mării zboară dintr-o dată către navigator și-i vestesc insule. Cuvîntul, efectiv, este vestire și făgăduință a lucrului, este pentru început și *un pic* însuși lucrul. Este mult mai puțină extravaganță decît s-ar părea în teoria eschimoșilor potrivit căreia Omul este o alcătuire compusă din trei elemente: trupul, sufletul și... numele. La fel gîndeau și egiptenii arhaici. Și să nu uităm spusa aceea: „Unde sînt doi sau trei, adunați în numele meu, acolo sînt și eu în mijlocul lor“ (*Mt*, 18, 20)[39].

Numele este doar „referință la lucru“. Este *pentru* el, în locul lui. Limba e, din acest motiv, simbol. Un lucru este simbol cînd ni se prezintă *ca* reprezentant al altui lucru care nu e prezent, pe care nu-l avem în față. *Aliquid stat pro aliquo* — este relația simbolică. Cuvîntul e, așadar, prezența absentului. Acesta e harul lui — a permite

---

sale. Așa se face că ne întîlnim — mai cu seamă mulțumită progreselor recente ale cercetării — cu civilizații întregi care sînt mute și ale căror resturi se află acolo ca o hieroglifă căreia noi înșine trebuie *să-i găsim o semnificație*. Iată deosebirea dintre preistorie și arheologie, pe de o parte, și filologie, pe de alta.

[39] Vezi mai departe *Logica și ontologia magice*, unde vorbesc de faptul că omul a văzut gîndirea = *lógos* = cuvînt, *ca* venind din ființă și rezidînd în ea. [Epigraful menționat, după cît se pare, nu a mai ajuns să fie redactat.]

unei realități să continue a fi, oarecumva, în acel loc de unde a plecat sau unde nu s-a aflat niciodată. Cuvîntul „Himalaya" îmi pune aici, în Estoril[40], unde se vede numai gluma de munticel care e Sintra — îmi pune „ceva ca" Himalaya, forma vagă, voalată, spectrală a enormului său masiv. Și *vorbind* aici cu dumneavoastră *despre* Himalaya, îl și avem puțin, îl parcurgem, discutăm cu el — adică discutăm *despre* el.

Dar prezența pe care cuvîntul o dăruiește celui absent nu este, evident, nici compactă, nici autentică. Reprezentantul nu e niciodată reprezentatul. De aceea, cînd șeful Statului ajunge într-o țară străină, ambasadorul lui în acea țară încetează să existe. Ce să-i facem! Numele ne înfățișează, în cel mai bun caz, doar o schemă, o abreviere, un schelet, un extract al lucrului pe care-l numește: conceptul lui. Asta o înțelegem *într-adevăr* bine, căci nu e o sarcină atît de istovitoare!

De unde rezultă că puterea magică a cuvîntului, cînd permite ca lucrul să se afle simultan în două locuri foarte îndepărtate — acolo unde se află efectiv și acolo unde ne vorbește despre el — trebuie vămuită la o valoare foarte scăzută. Pentru că ceea ce avem din lucru, atunci cînd îi avem numele, este o caricatură: conceptul lui. Și, dacă nu procedăm cu grijă, dacă nu sîntem neîncrezători în cuvinte, încercînd să ajungem pe urma lor la lucrurile înseși, numele se transformă pentru noi în măști care, în loc de a ne face lucrul cumva prezent, ni-l ascund. Dacă aceea era harul cuvîntului, darul lui magic, asta e dizgrația lui, ceea ce limba este mereu pe punctul de a fi — mascaradă, farsă și bombasticism.

Dar, vrem, nu vrem, fiecare dintre noi nu *are* din cea mai mare parte a lucrurilor decît micile lor măști nomi-

---

40 [Localitate învecinată cu Lisabona, unde locuia atunci Ortega.]

nale — „vorbe, vorbe, vorbe“ —, adulmecări, brize, sufluri ce ne vin din atmosfera socială în care respirăm și în interiorul căreia, la prima șoaptă, ne și pomenim. Și ajungem a crede astfel — pentru că avem numele lucrurilor — că putem *vorbi despre* ele și *asupra* lor. Și se va găsi numaidecît cineva care să ne spună: „Hai să vorbim *serios* despre cutare lucru.“ Ca și cum ar fi posibil așa ceva! Ca și cum „a vorbi“ ar fi ceva care se poate face cu seriozitate supremă și radicală, și nu cu conștiința îndurerată că se pune în scenă o farsă — farsă, uneori, nobilă, bine intenționată, inclusiv „sfîntă“, dar, în cele din urmă, farsă! Dacă vrem cu adevărat să facem ceva *cu seriozitate*, primul lucru care trebuie făcut e să tăcem. Adevărata știință este, după cum vom vedea în mod riguros, muțenie și taciturnitate. Nu este, ca vorbirea, ceva ce se face în societate. Știința este o obîrșie de izvoare care pulsează doar în singurătate.

V

[NUMELE AUTENTIC]

Să auzim sau să citim numele acestei ocupații căreia oamenii din Occident i s-au dedicat de douăzeci și șase de secole și titlurile cărților în care s-a perpetuat această ocupație, ca și calificările sau devizele consacrate de limbă oamenilor care se îndeletniceau cu aceasta.

Filozofia ca atare începe cu Parmenide și Heraclit. Ceea ce o precedă nemijlocit — „fiziologia" ionică, pitagorismul, orfismul, Hecateu — este preludiu și nimic mai mult, *Vorspiel und Tanz* [41].

Parmenide și alții din vremea sa au dat expunerii doctrinei lor numele de *alétheia*. Acesta e numele originar al filozofării. Or, clipa cînd se naște un nume, cînd pentru prima oară un lucru *e numit* cu ajutorul unei vocabule este o clipă de o excepțională puritate creatoare. Lucrul se află în fața Omului încă neatins de vreo calificare, fără nici o haină denominativă; am spune sub cerul liber ontologic. Între lucru și Om nu există încă idei, interpretări, cuvinte, locuri comune. Trebuie găsit modul de a-l enunța, de a-l spune, de a-l transpune în elementul și „lumea" conceptelor, *lógoi* sau cuvinte. Care va fi ales? Să notăm de la bun început ceva care ne va ocupa intens mai departe. *Este vorba de a crea un cuvînt.* Ei bine, limba este tocmai ceea ce individul nu creează, ci găsește gata stabilit în preajma lui socială, în tribul său, în *polis*-ul, urbea sau

[41] Germ.: „Preludiu și dans." (*N. t.*)

națiunea sa. Cuvintele din limbă își au semnificația deja impusă de către uzul colectiv. A vorbi însemnează, pentru început, a utiliza încă o dată acel uz semnificativ, *a spune ceea ce deja se știe*, ceea ce știe toată lumea, deja-știutul. Acum e însă vorba de un lucru care este nou și, tocmai de-aceea, nu are nume uzual. A-i găsi o denumire nu însemnează „a vorbi", deoarece încă nu există un cuvînt pentru el — însemnează „a vorbi cu sine însuși". Doar cineva singur are în vedere „lucrul cel nou" și, cînd e să aleagă o vocabulă spre a-l numi, doar unul singur o înțelege. Asistă, așadar, la o funcție a limbajului care este contrariul limbii sau vorbirii mulțimii sau spunerii deja-știutului [42]. Acum se impune ca acela care vede *pentru prima oară* lucrul să se priceapă el însuși cum să-l numească. În acest scop, va căuta în limbă, în spunerea aceea vulgară și cotidiană, o vocabulă a cărei semnificație să prezinte o *analogie* — de vreme ce mai mult nici nu s-ar putea — cu „noul lucru". Dar analogia este o transpoziție de sens, este o utilizare *metaforică* a cuvîntului, ca atare poetică. Atunci cînd Aristotel constată că totul este „făcut din ceva", *așa cum* scaunele, mesele și ușile sînt făcute din lemn, va numi această entitate *din care* (ὅ ἐξ οὗ) sînt făcute toate lucrurile, „lemnul" (ὕλη), se înțelege, „lemnul prin excelență, lemnul ultim și universal" sau „materia". Cuvîntul nostru *materie* nu este decît *madera* („lemn" — *n. t.*) metaforizată.

De unde rezultă — cine ar fi crezut-o! — că aflarea unui termen tehnic pentru un nou concept riguros, crearea unei terminologii, nu e decît o operație poetică.

---

[42] De limbă mă ocup în mod sistematic în cartea mea în curs de publicare; latura ei socială este studiată în lucrarea mea de doctrină sociologică: *El hombre y la gente* (trad. rom. *Omul și mulțimea*, Humanitas, 2001. — *N. t.*). Restul categoriilor limbii sînt studiate în cartea mea de doctrină istoriologică: *Aurora de la razón histórica*. [Vezi, despre limbă, în *Omul și mulțimea*, capitolele XI și XII.]

Viceversa, dacă vom reactiva în noi semnificația termenului tehnic, o dată ce acesta este constituit, și ne vom strădui să-l înțelegem pe deplin, vom resuscita situația vitală în care s-a găsit acel gînditor atunci cînd *a văzut* pentru prima oară în fața ochilor „lucrul cel nou“.

Această situație, această experiență vie a noii gîndiri grecești, care avea să fie filozofarea, a fost minunat denumită de către Parmenide și unele grupuri vigilente din vremea sa, cu numele de *alétheia*[43]. În fapt, atunci cînd gîndești meditînd asupra ideilor vulgare, comune și general acceptate privitoare la o realitate, găsești că sînt false și îndărătul lor i se arată realitatea însăși, ți se pare *ca și cum* ai fi înlăturat de pe aceasta o crustă, un văl sau un înveliș care o ascundea și de sub care se înfățișează goală, nudă și evidentă, realitatea însăși. Ceea ce a făcut mintea sa gîndind nu e, așadar, decît *ceva asemănător cu* o dezgolire, des-coperire, înlăturare a unui văl sau acoperămînt, revelare (= dez-adormire), descifrare a unei enigme sau hieroglife[44]. Asta însemna literalmente în *limba vulgară* cuvîntul *a-létheia* — descoperire, evidențiere, dezgolire, revelare. Cînd în secolul I d. Cr. a survenit o nouă descoperire radicală, o nouă și mare revelație distinctă a filozofiei, cuvîntul *alétheia* își consumase de mult noul sens metaforic de-a lungul a șapte secole de filozofie și a fost necesar să se caute alt termen pentru a spune „revelație“: acesta a fost, după cum se și potrivea timpurilor gata asiatizate, o vocabulă barocă: *apo-kálipsis* — care însemnează exact același lucru, doar că supraîncărcat.

---

[43] În cele două sau trei generații anterioare — ionicii — cuvîntul ἱστορεῖν exprimă ce anume făceau ei și care mai apoi, cu o privire retrospectivă și tehnică, s-a numit φισιολογία.

[44] Vezi *Meditaciones del Quijote*, 1914 (trad. rom. *Meditații despre Don Quijote*, Univers, 1973 — *n. t.*).

Ca *alétheia*, filozofia ne apare, așadar, drept ceea ce este — ca o misiune de descoperire și descifrare a unor enigme și care ne pune în contact cu realitatea propriu-zisă și nudă. *Alétheia* însemnează *adevăr*. Căci *adevăr* trebuie înțeles nu ca un lucru mort, așa cum douăzeci și șase de veacuri de obișnuință, devenită inerțială, ne fac să-l înțelegem azi, ci ca un verb — „adevăr“, ca pe ceva viu, în clipa cînd se realizează, cînd se naște; pe scurt, ca o acțiune. *Alétheia* = adevăr, este, exprimat în termeni vii de astăzi: *cercetare*, găsire a adevărului sau a realității nude sub acoperămintele de falsitate care-l ascundeau. Printr-o curioasă contaminare între ceea ce este des-coperit = realitatea și acțiunea noastră de a o des-coperi sau dez-goli, vorbim adesea de „adevăr gol-goluț“, ceea ce reprezintă o redundanță. Ceea ce e dezgolit este realitatea, iar dezgolirea ei este adevărul, investigarea sau *alétheia*.

Acest nume originar al filozofiei este numele ei adevărat sau autentic[45] și, totodată, numele ei poetic. Numele poetic este acela cu care numim lucrurile în intimitatea noastră, vorbind cu noi înșine, într-o secretă *endofazie* sau vorbire internă. De obicei însă nu știm să creăm acele nume secrete, intime, în care ne-am înțelege pe noi înșine în raport cu lucrurile, în care ne-am spune ce anume *ne sînt* ele în mod autentic. Suferim de muțenie în solilocviu.

Rolul poetului constă în faptul că e capabil să creeze acel idiom intim, acel argou prodigios alcătuit numai din nume autentice. Și rezultă că, citindu-l, observăm că în mare parte intimitatea poetului, transmisă în poeziile sale — fie versuri sau proză —, e identică cu a noastră. Din acest

[45] E de necrezut ca lingvistica actuală să ignore și astăzi că lucrurile au, în fapt, un „nume autentic“ și să creadă că asta e ceva incompatibil cu caracterul esențialmente schimbător și alcătuit aproape doar din accidente pure pe care-l are limba.

motiv îl înțelegem: pentru că el, în sfîrșit, dăruiește o limbă intimității noastre și izbutim să ne înțelegem pe noi înșine. De aici, faptul uluitor că plăcerea suscitată în noi de poezie și admirația pe care ne-o suscită poetul provin, în mod paradoxal, din impresia că ne plagiază. Tot ce ne spune el „simțisem" și noi, doar că nu știam să ne exprimăm[46]. Poetul e tălmaciul dintre Om și sine însuși.

„Adevăr", „cercetare" trebuia să fi fost numele perpetuu al filozofiei. Și totuși a fost numită astfel doar în prima ei clipă, adică atunci cînd „lucrul însuși" — în cazul de față, filozofarea — era o îndeletnicire nouă, de care oamenii încă nu aveau cunoștință, care încă nu avea existență publică și nu putea fi văzută din afară. Era numele autentic, sincer pe care filozoful originar l-a dat în intimitatea sa faptului pe care s-a surprins făcîndu-l și care nici pentru el însuși nu existase mai înainte. Se află, el singur, cu realitatea — „filozofarea *lui*" — în față, într-o stare de grație în fața ei și-i dă, *fără nici o precauție specială*, în chip inocent, adevăratul nume, așa cum ar face poetul „teribil" care este un copil.

De îndată însă ce filozofarea devine un eveniment care se repetă și lumea începe să o vadă din exterior — cum vede lumea mereu totul —, situația se schimbă. Filozoful nu mai este, singur, cu lucrul în intimitatea filozofării sale,

---

[46] Ce s-ar întîmpla cu acest fenomen normal și fundamental al vieții omenești într-o vreme cînd oamenii oarecare, oamenii-masă ar deveni tot mai impertinenți? Ei bine, un lucru foarte nostim, cum am văzut că se întîmplă, cu intensitate și frecvență sporite, în noile generații, într-atîta încît am rămas uluit de multe ori: tînărul actual, cînd ne citește și izbutim a-l face să înțeleagă ceva, *crede numaidecît că ideea i-a venit lui*. Așa cum scriitorul, dacă e cu adevărat scriitor, pare „a-l plagia" pe cititor, acest cititor impertinent de azi crede cu toată seriozitatea că el este adevăratul autor și că știa totul dinainte. Faptul e stupefiant și grotesc, dar de netăgăduit.

ci este în plus, ca atare, filozof, o figură publică la fel ca și magistratul, preotul, medicul, negustorul, soldatul, scamatorul, călăul. Și personajul iresponsabil și impersonal care este preajma socială, monstrul cu $n + 1$ capete care este mulțimea, începe să reacționeze în fața acelei noi realități: „cercetătorul", adică filozoful. Și cum ființa acestuia — filozofarea sa — este o îndeletnicire umană mult mai intimă decît toate celelalte meserii, șocul dintre caracterul public al figurii lui sociale și intimitatea condiției sale este mai mare. Atunci, cuvîntului *alétheia*, „cercetare", atît de ingenuu, atît de exact, atît de vibrant și ca un copil încă atît de curînd născut, încep „să i se întîmple diverse lucruri". Cuvintele, la urma urmelor moduri ale trăirii umane, își au și ele propriul „mod de viață". Și cum orice trăire înseamnează „a ți se întîmpla diverse lucruri", o vorbă, abia născută, intră pînă la dispariția și moartea sa în cea mai riscantă serie de aventuri, unele favorabile, altele adverse[47].

Inventat pentru uz intim, numele de *alétheia* era un nume în care nu erau prevăzute atacurile semenilor și, ca atare, el era lipsit de apărare. De îndată însă ce a aflat că existau filozofi, „cercetători", lumea a început să-i atace, să-i răstălmăcească, să-i confunde cu alte meserii echivoce, iar ei au fost siliți să lepede numele acela, pe cît de minunat, pe-atît de ingenuu, și să accepte altul, apărut prin generație spontanee, infinit mai prost, dar... mai „practic", adică mai stupid, mai trivial, mai circumspect. Nu se mai punea problema să numească realitatea nudă „filozofare" în singurătatea gînditorului cu ea. Între ea și gînditor se

---

[47] Să ne amintim scurtul exemplu mai sus pomenit despre aventurile vocabulei „idee". Fiecare cuvînt pretinde o biografie, într-un sens analog celui pe care-l are acest termen raportat la un om. Împrejurarea că are numai *analogie* provine din faptul că cuvintele aparțin, în ultimă instanță, „vieții colective", care este viață doar într-un sens analog cu „viața personală", singura care este propriu-zis viață. [Vezi *Omul și mulțimea*.]

interpun cei apropiați și lumea — personaje înspăimîntătoare — și numele trebuie să se doteze cu două fețe, să privească în două părți — realitatea și ceilalți oameni —, să numească lucrul nu doar pentru unul singur, ci și pentru *ceilalți*. Dar a privi în două părți înseamnă a privi cruciș. Să vedem cum s-a născut acest nume sașiu și ridicol de Filozofie.

VI

[FILOZOFIA PORNEȘTE SĂ DESCOPERE ALTĂ LUME][48]

În primul său aspect — care era un aspect verbal — trecutul filozofic, alcătuit din nume ce se aud rostite, ne-a dat impresia unei materii destul de confuze. În ea nu apărea și nici măcar nu se întrevedea căutata identitate a filozofiei. Dimpotrivă, sub nume foarte diverse am găsit lucruri foarte asemănătoare și sub același nume lucruri foarte distincte. Pe scurt, o imagine neclară, indecisă, unde am perceput palpitul unor impulsuri divergente. Ar fi totuși o eroare să credem că ne-am pierdut timpul găsind, în locul identității urmărite, o multiplicitate. În general, trebuie să avem încredere în următoarea normă care, deocamdată, nu pretinde a fi mai mult decît o rețetă practică și poate, în același timp, o tautologie: „Nu e posibil ca un aspect al realității, oricare ar fi acesta, dacă reușim să-l descriem scrupulos, să nu ne livreze vreun adevăr important, adică un adevăr care nu doar este astfel, ci de care trebuie să ținem și care-și va căpăta deplina semnificație într-o etapă, poate mult mai avansată, a gîndirii noastre progresive."

Avansînd de la „prezența absentă" care sînt numele la realitatea filozofică însăși, prezentă fie și doar la maximă depărtare, situată la ultima linie a orizontului unde lucrurile se prefac în nori, vedem corpurile de doctrină

---

[48] [Conform manuscrisului, în aceste pagini se produce decupajul *Originii filozofiei.* Numerotarea capitolelor și intitularea capitolelor lipsite de ea au fost adăugate, între paranteze drepte, de către editor.]

filozofice din exterior, ca pe nişte imagini plastice, ca pe figuri, ca pe mituri. Filozofia fiind gîndire şi, ca atare, interioritate, nu există o *vedere* asupra ei mai inadecvată decît aceasta, prin care o vedem ca exterioritate şi pur spectacol. Totuşi acest de-al doilea aspect îl rectifică cu prisosinţă pe primul pentru că, prin atît de diferite peisaje şi faune extravagante, cum tocmai ne-au apărut filozofiile, distingem cu rară insistenţă o notă comună, şi anume aceasta: toate filozofiile ne prezintă lumea obişnuită divizată în două lumi, o lume evidentă şi o translume sau o superlume care zvîcneşte sub aceea şi în a cărei evidenţiere constă apogeul misiunii filozofice. Ea începe, aşadar, prin a practica o bisecţiune a lumii ce părea unică sau, printr-o operaţie aparent inversă, prin a duplica lumea care exista, suscitînd alta îndărătul sau deasupra ei. Rezultatul e acelaşi, deoarece, fie prin disecţie prealabilă, fie prin duplicare, filozofia ni se prezintă de îndată cu două lumi în mîini. Relaţia dintre ambele lumi poate avea caracteristicile cele mai diverse. Ele pot să nu aibă nici un fel de contact şi să stea ca şi spate în spate una cu cealaltă, după cum urmează să vedem numaidecît. Ele pot, dimpotrivă, să fie amestecate sau implicate una în alta, aşa încît lumea latentă e descoperită dacă o privim în contralumină pe cea evidentă. În sfîrşit, se poate întîmpla ca ambele să rămînă distincte, dar conectate, într-o constantă raportare una la cealaltă, raportare ce nu face decît să le confirme separarea. Constanţa acestei dualităţi de lumi e atît de mare, încît, chiar avertizaţi fiind de inadecvarea cu care, în acest de-al doilea aspect, contemplăm filozofia şi de iresponsabilitatea impresiei noastre, ea nu poate să nu ne atragă atenţia. Această atenţie, pe care, vrem, nu vrem, cele văzute o stîrnesc în noi este, în egală măsură, un imbold pentru curiozitatea noastră. Mintea ni se mobilizează şi face un nou pas pentru a vedea lucrul mai bine.

Portocala ne incita să ne deplasăm în jurul ei ca să-i juxtapunem aspectele corpului sferoidal. Aspectele ei succesive, chiar distincte fiind, aparţineau toate aceluiaşi plan sau distanţe dintre noi şi ea. Raza *vederilor* noastre în jurul portocalei era egală[49].

Dar să observăm de la bun început în actuala serie dialectică că vectorul nostru mental avea să procedeze în sensul penetraţiei. Aveam să avansăm de la un „afară" extrem numele — către un „lăuntru" extrem — identitatea filozofiei —. Şi acest de-al treilea pas, inspirat de curiozitatea de a investiga de ce anume filozofia nu se mulţumeşte cu unica lume care era cea obişnuită, ci o divide sau o reduplică, ne obligă să trecem linia de contur ce separă, ca o frontieră, „afara" şi „lăuntrul" filozofiei. Imaginea externă a ei şi situaţia internă şi directă a viscerelor sale, a ceea ce este ea în interioritatea sa. Asta vrea să spună că, pentru prima oară, trebuie să abandonăm contemplarea panoramică a trecutului filozofic şi — în principiu — să ne oprim în faţa fiecărei filozofii, să pătrundem în ea, pe scurt, să o studiem.

(Dar asta ar însemna să refacem, încă o dată, istoria filozofiei, lucru pe care l-am făcut citind cartea lui Julián Marías. Ceea ce n-ar avea nici un sens.)[50]

Ceea ce însă are sens pentru finalitatea noastră actuală va fi, mai degrabă, să analizăm aprofundat iniţierea exemplară a îndeletnicirii filozofice, străduindu-ne să înţelegem cît mai bine posibil filozofia originară. Să aflăm astfel cu toată precizia de ce dualizează lumea şi cum suscită, descoperă sau inventează lumea latentă, lumea, extravagantă şi

---

[49] Altfel am uni aspecte ale sferoidului luate la distanţe diferite, şi imaginea noastră despre portocală ar fi monstruoasă din cauza lipsei de unitate în perspectivă.

[50] [Paragraful dintre paranteze apare şters în manuscris din motivul semnalat în nota mea precedentă.]

neobişnuită care este cea a filozofiei. O dată izolată această cercetare, *să urmărim*, în momentele sale decisive, *variaţia care, în raport cu termenii acelei duble operaţii, se va fi produs în istoria filozofiei pînă în ceasul de faţă*. Asta ne va da identitatea filozofiei în trecutul său. Confruntaţi cu această identitate din trecut, bine definită, inechivocă şi care ne situează în acest „trecut nemijlocit" care este prezentul, vom vedea ce trebuie să facem pentru viitor. Privirea noastră îndărăt îşi va fi îndeplinit misiunea şi vom avea toată libertatea să privim înainte.

Istoricii simt oroare în faţa hazardului. El îi irită şi-i ofensează deoarece, după judecata lor — judecata puerilă pe care obişnuiesc să o practice itoricii —, hazardul reprezintă negaţia ştiinţei istorice întrucît e puterea inamică a „raţiunii". Cum, pe de altă parte, printre rîndurile scrierilor lor, hazardul se zbenguie constant ca un *enfant terrible* şi-i gîdilă sub bărbie şi rîde de „raţiunea" lor, ei văd în el nu doar duşmanul posibilităţii istoriei, ci pe marele insolent care, cu prezenţa sa perpetuă, exhibîndu-se cinic, încalcă pudoarea ştiinţei. Este însă evident că istoricul viitor, care va fi, în sfîrşit, un istoric, atunci cînd va găsi în real, ca pe unul dintre ingredientele acestuia, hazardul, nu va ezita să-i acorde atenţie, să-i sublinieze apariţia şi influenţa nici mai mult, nici mai puţin de felul cum procedează cu celelalte „forţe" istorice. Adică, nemaipăsîndu-i de ceea ce uzul tradiţional, tiranizat de logicieni şi matematicieni, a numit „raţiune", se va decide să înţeleagă realitatea istorică cu raţiunea care rezidă în ea, care ne vorbeşte din ea şi pe care, din acest motiv, o vom numi „raţiunea istorică".

Prezenta carte ne va conduce pas cu pas ca să dăm piept cu acea viitoare raţiune, care este atît de deosebită de venerabila „raţiune pură" şi care totuşi este tot ce poate fi mai opus nebulozităţilor, metaforelor, utopiilor şi misticisme-

lor. O raţiune, aşadar, mult mai rezonabilă decît cea veche, din care „raţiunea pură" apare ca o încîntătoare nesăbuinţă, şi pentru care, în plus, încetează a mai fi iraţionale nu puţine lucruri care mai înainte sufereau de această calificare peiorativă. În sfîrşit, e destul să spunem deocamdată că raţiunea istorică, dispusă a înghiţi realitatea fără scîrbă, mofturi sau ezitări, izbuteşte a da un contur de raţionalitate hazardului însuşi, demon al iraţionalului şi *ci-devant* duşman al istoriei.

Lucrurile stau astfel în asemenea măsură, încît filozofia începe cu un hazard monumental, de vreme ce începe deodată, poate chiar *exact* la aceeaşi dată, în doi oameni care, pe lîngă apartenenţa lor la aceeaşi generaţie[51], trăiesc în cele două extreme opuse ale lumii greceşti — Elea şi Efes —; şi începe la fiecare cu un sens opus, astfel încît doctrinele lor reprezintă, numaidecît şi pentru totdeauna, cele mai antagonice două forme de filozofie ce s-ar putea imagina, ca şi cum *cineva* — Hazardul ? — s-ar fi complăcut să lase toată filozofia viitoare inclusă din primul ceas în această paranteză iniţială[52].

Este, aşadar, o problemă de pură convenienţă didactică să începem expunerea filozofiei originare cu unul sau cu altul şi, în acest sens, nu mai încape nici o îndoială. Intrarea exemplară în imensa extravaganţă care este filozofia

---

[51] Prin „generaţie" înţeleg un *anumit* interval de date de cîte cincisprezece ani. [Vezi: *En torno a Galileo.*]

[52] Nu prezintă interes pentru tema acestei cărţi să intrăm în discuţii despre chestiunea cronologică pe care o ridică viaţa ambilor filozofi. E suficient să indicăm că, pe măsură ce îi înţelegem cu adevărat pe unul şi pe celălalt, referinţa şi presupusa polemică dintre Parmenide şi Heraclit pare şi mai puţin clară decît se considera înainte. Pe de altă parte, examinarea şi confruntarea datelor biografice confirmă de asemenea tot mai mult tendinţa iniţiată de Reinhardt acum douăzeci de ani de a-i considera strict contemporani.

ne-o oferă Parmenide, nebunul întru Rațiune, care, cu un radicalism nemaiegalat vreodată, ne furnizează impresia cea mai vie, experiența cea mai drastică a acestei sminteli care este Logica.

Deși e posibil ca expunerea noastră despre doctrina lui Parmenide să se dovedească a fi, sub aspectul cel mai important, mai cuprinzătoare decît cele existente pînă acum, e bine să nu se piardă din vedere urgența concretă a ocupației noastre cu ea. Nu ne consacrăm să facem istoria filozofiei, ci să reflectăm asupra ei pentru a descoperi în vasta-i exuberanță identitatea acestei discipline. Primul simptom al acesteia pe care l-am găsit în ochirea noastră panoramică era dualitatea lumilor cu care ni se prezintă filozofarea, iar aceasta ne face să studiem din interior filozofia originară cu scopul precis de a investiga motivul pentru care ea nu se mulțumește cu lumea obișnuită, ci o divide sau o reduplică. Aceasta e prin urmare chestiunea pe care trebuie să o punem în evidență cînd interpretăm fragmentele lui Parmenide. Dacă cercetăm și altceva, va fi vorba de un cadou și un supliment, nu însă de o cercetare deliberată.

Ei bine, apropiindu-ne cu această alarmă predeterminată de fragmentele lui Parmenide, ne asaltează un dubiu prealabil. Oare, într-adevăr, filozofia este cea care, pentru prima oară, împarte în două și reduplică lumea sau găsește această bisecțiune gata înfăptuită de discipline anterioare? La această întrebare, cu siguranță inconturnabilă, trebuie să ne răspundem fără nici o amînare astfel: nu știm dacă înainte de filozofie Omul trăia deja într-o bilume, dar nu ne putem corecta acum ignoranța, deoarece am fi astfel obligați să privim în spații cronologice anterioare istoriei filozofiei și asta ar însemna să fim infideli aspectului pe care-l avem acum sub ochi și care nu are alt orizont al trecutului decît trecutul filozofic.

Ne-am mai izbit cîndva[53] de suspiciunea că la un moment dat nu vom avea altă soluție decît să ne amplificăm spre trecuturi mai îndepărtate și mai profunde panorama temporală a comportamentului intelectual al Omului și să privim cu stăruință ce anume făcea Omul cu mintea sa înainte de a face filozofie. Ar fi însă cea mai proastă metodă să facem o asemenea încercare înainte de a fi epuizat ceea ce ne poate oferi strictul trecut filozofic. Nu am extras încă nimic cu adevărat valoros din acesta. Ne găsim la începutul exploatării sale. Ca atare, urmînd norma de a ne păstra fidelitatea față de aspectul pe care-l avem sub ochi, să ne limităm la textele acestei filozofii originare pentru a încerca să extragem din ele o primă clarificare despre „identitatea" filozofării. Nu ne preocupă, așadar, acum ceea ce va fi fost înainte de a exista filozofie și, ca atare, dacă lumea era deja divizată, deoarece, chiar dacă ar fi așa, nu ar fi fost divizată din aceleași rațiuni nemijlocite în virtutea cărora filozofia o divide sau o reduplică și, executînd operația aceasta, se și naște.

Însuși textul lui Parmenide urmează a ne revela care sînt cele două lumi și de ce le separă filozofia. Dar *a te conforma în mod strict* unui text, celor spuse de către gînditor, poate însemna două lucruri foarte diferite: unul, a te conforma celor exprimate în această spunere; altul, a te conforma gîndirii gînditorului, dar luînd-o în integralitatea ei, *fără* a te duce să-i cauți pregătirea în afara ei, în gîndirea altora anteriori sau într-o gîndire colectivă.

Tocmai acest ultim demers îl vom face și asta consider cu *a te conforma în mod strict* unui text. Pentru că primul demers — a te conforma literal celor exprimate într-un

---

[53] Vezi *Apuntes sobre el pensamiento*. [Eseu inclus în volumul *Historia como sistema*, publicat în colecția de față, „Obras de José Ortega y Gasset".]

text — ar însemna să nu înțelegi textul acela și să nu absorbi gîndirea enunțată de acel text. Ar fi altceva să ignori legea universală a spunerii în virtutea căreia nici o spunere nu spune în mod suficient ceea ce pretinde, ci ceea ce e exprimat în ea este doar o abreviere și o indicație despre *ceea ce vrea să spună*[54]. Orice spunere expresă subspune sau consideră spuse multe lucruri care sînt active în gînditor, care *fac parte* din gîndirea lui, dar care „sînt trecute sub tăcere ca știute" sau pe care el însuși, pentru că i-au fost prea evidente, nu le-a luat în considerare.

Unele dintre aceste supoziții tacite pe care grecul nu le-a luat niciodată în considerare — și pe care nu le-a disociat făcîndu-și despre ele o părere aparte — trebuie să le evidențiem noi, să le scoatem la lumină, cu riscul ca altminteri să nu-l înțelegem pe Parmenide. De notat că acele supoziții nu reprezintă propriu-zis o gîndire *anterioară* lui Parmenide, pentru că anterior este propriu-zis doar ceea ce a fost și a încetat a mai fi. Acele supoziții care, în fapt, acționau încă înainte de Parmenide continuă să acționeze în el așa cum vor continua să acționeze și după el, pînă cînd se încheie și se consumă procesul de gîndire filozofică din Grecia. Ele nu sînt, așadar, un „înainte" sau un „apoi", ci un „totdeauna" raportabil la comportamentul intelectual al grecilor. De aceea ele sînt întîlnite în toate doctrinele elenice ca o actualitate permanentă.

Există însă alte lucruri care nu sînt permanente nici măcar în acest sens relativ, fiind achiziții recente ale gîndirii colective, și care, totuși, constituie pentru un anumit gînditor supoziții tacite sau doar accidental exprimate în

---

[54] Vezi, deocamdată, capitolul „La reviviscencia de los cuadros". [În cartea *Papeles sobre Velázquez y Goya*, publicată în colecția „Obras de José Ortega y Gasset".] (Trad. românească: *Velázquez. Goya*, Meridiane, 1972. — *N. t.*)

spunerea lui. Sînt „implicațiile sale istorice nemijlocite". Aceste implicații trebuie puse în evidență și precizate dacă vrem să înțelegem un text fiindcă ele îi constituie conținutul de bază[55].

Într-un enunț de maximă sobrietate, e vorba de aceasta: gîndirea unui gînditor are întotdeauna un *subsol*, un *sol* și un *adversar*. Nici unul dintre aceste trei lucruri nu este ceea ce, literal vorbind, este exprimat în gîndirea unui gînditor. Ea rămîne în exterior și gînditorul nu face aproape niciodată vreo aluzie la ele. Aceasta acționează totuși în gîndirea lui și face parte din ea. De aceea, ca să o înțelegem, trebuie s-o întregim cu celelalte. Orice text este un fragment dintr-un context neexprimat.

Subsolul, constituit din straturi profunde și avîndu-și originea în vechimea gîndirii colective în cadrul căreia se ivește o gîndire a unui gînditor anume, este de obicei ignorat de către acesta. Solul este de proveniență recentă: sînt acceptările fundamentale de care gînditorul își dă seama, dar pe care le-a găsit de curînd instaurate. Se găsește instalat în acel sol și pornind din el își gîndește propriile idei singulare. Din acest motiv, nu vorbește despre el, așa cum nu arătăm lumii terenul pe care ni se sprijină în fiecare clipă picioarele. În sfîrșit, orice gîndire este o gîndire împotrivă, fie că acest fapt *se manifestă sau nu în spunere*. Gîndirea noastră creatoare se plăsmuiește totdeauna în opoziție cu altă gîndire care există la vedere și care ni se pare greșită, nejustă, care cere să fie depășită. Asta e ceea ce numesc adversar, abrupt ostil pe care-l vedem ridicîndu-se actualmente pe solul nostru, care, așadar, *se ivește tot din acesta* și în contrast cu care descoperim figura doc-

---

[55] O expunere dezvoltată a ceea ce numesc „categorii ale contextului" se va găsi în cartea mea *Aurora de la razón histórica*.

trinei noastre. Adversarul nu e niciodată trecut ineficient: el e totdeauna contemporan, părîndu-ni-se o supravieţuire.

Această distincţie sobră ne permite să precizăm cu toată rigoarea ce trebuie să adăugăm neapărat textului lui Parmenide — definirea solului şi a adversarului său — şi ce să lăsăm intact, chiar bine ştiind că, în ultimă instanţă, va trebui să-l reconstituim la ceasul potrivit şi pe el, şi anume subsolul lui. Dar ceasul acela nu este cel în care ne aflăm acum. În prezent, ne mărginim la minimul de context, şi acest minim se delimitează nesupunînd comentariului altceva decît are în vedere gînditorul şi pe care contează nemijlocit şi limpede; prin urmare, solul pe care simte că se află şi duşmanul cu care se luptă.

VII

[POSIBILITĂȚILE PERMANENTE ALE OMULUI][56]

În paginile intitulate „Esența filozofiei", Dilthey încearcă să precizeze conceptul de filozofie și în acest scop compară, conectează și contrapune îndeletnicirea filozofică cu religia și poezia, aceasta din urmă înțeleasă în sensul amplu de literatură. Cînd citim acele pagini admirabile ne surprinde înainte de toate un lucru, și anume: religia, filozofia și literatura, funcții vitale ale minții omenești, apar ca posibilități permanente ale omului. Asta e ceea ce ne surprinde cu deosebire la Dilthey, care, mai radical decît predecesorii săi — Hegel, Comte —, ne-a învățat să vedem istoricitatea ca pe caracterul constitutiv al ființei umane. Istoricitatea pare a avea drept urmare faptul că orice lucru propriu-zis omenesc se naște într-o bună zi și moare în alta. Nimic propriu-zis uman, dacă e ceva real și, ca atare, concret, nu poate fi permanent. Asta nu înseamnează că în om n-ar exista ceva constant. Altminteri nu am putea vorbi despre om, despre viața umană, despre ființa umană. Adică omul are o structură invariabilă de-a lungul tuturor schimbărilor sale. Dar acea structură nu este reală pentru că nu e concretă, ci abstractă. Ea constă într-un sistem de

---

[56] [Acest capitol VII, ca și capitolul X, a fost redactat după cele numerotate VIII și IX, atunci cînd Ortega își pregătea textul predat pentru volumul omagial Jaspers sub titlul de *Fragmentos sobre el origen de la filosofía*, care include aceste patru capitole în ordinea reprodusă de mine aici. Capitolele VIII și IX au fost revizuite și corectate cu acest prilej de către autor.]

momente abstracte care, în această calitate, cer să fie integrate în fiecare caz și clipă cu determinații variabile pentru ca abstracția să se preschimbe în realitate. Dacă spunem că omul trăiește totdeauna pornind de la anumite încredințări, enunțăm un adevăr care este o teoremă ținînd de Teoria Vieții, dar acel adevăr nu exprimă nimic care să fie real, ci își manifestă propria irealitate lăsînd nedeterminată încredințarea potrivit căreia în fiecare caz trăiește, și este, ca o formulă algebrică, solicitarea constantă ca noi să-i umplem *locurile goale — leere Stelle.*

În lumina acestei observații, termenii „religie", „filozofie" și „poezie" dobîndesc o semnificație echivocă pentru că nu se știe dacă se urmărește a se desemna cu ele abstracții sau forme reale pe care viața le-a adoptat. Și, efectiv, de-a lungul paginilor lui Dilthey circulă o neîncetată reverberație semantică deoarece acei termeni sar necontenit din sensul lor abstract în sensul lor concret și viceversa. Această indecizie terminologică a fost înlesnită de o afecțiune generală de care suferă așa-numitele „Științe ale spiritului" și care constă în extrema sărăcie a vocabularului lor. Am atras cîndva atenția asupra prejudiciului ce rezultă din faptul de a denumi cu o singură și aceeași vocabulă — „poezie" — ceea ce a făcut Homer și ceea ce a făcut Verlaine. Același lucru se întîmplă cu cuvinte precum „filozofie" și „religie". Este evident că acestor nume li se poate da un sens conceptual atît de subțire, atît de formal, încît în ele să încapă tot ce este mai divers și chiar opus. În principiu nu am avea de ce să cenzurăm acel comportament dacă n-am întîlni numaidecît aceeași vocabulă utilizată pentru a desemna, ca nume propriu, figuri foarte concrete ale îndeletnicirii omenești. Problema are astăzi o anumită iminență pentru filozofie din cauză că gîndirea occidentală — și mă refer la cea mai bună — a început, sub numele acesta, să se comporte sub forme a căror calificare drept „filozo-

fie“ este cum nu se poate mai discutabilă. Fără a pretinde acum să exprim o opinie formală asupra acestui subiect, îmi permit să sugerez posibilitatea că ceea ce începem acum să facem sub vechiul pavilion tradițional al filozofiei nu e o nouă filozofie, ci ceva nou și diferit în raport cu întreaga filozofie.

Fapt este că atunci cînd ajunge să precizeze ce anume înțelege prin filozofie, Dilthey se vede obligat să descrie un mod de a exercita mecanismele mentale care nu a existat permanent în omenire, ci s-a ivit într-o bună zi în Grecia și a ajuns cu siguranță pînă la noi, dar fără nici un fel de garanție de a continua și în viitor.

Cu toate acestea, nu pretindem a fi rezolvat problema dacă acele ocupații sînt sau nu sînt posibilități permanente ale omului. Am făcut exact contrariul — am pus problema sub o formă oarecum peremptorie.

Înainte de a intra în considerații sistematice se cuvine să ne reactualizăm atitudinea privitoare la religie în care se pare că s-au găsit inițiatorii filozofiei. Acest moment din viața grecească în care se ivește filozofia are pentru problema noastră o valoare excepțională. O dată ce filozofia există deja, situația își pierde exemplaritatea. Omul se găsește atunci cu două forme de îndeletnicire intimă — religia și filozofia — pe care nu e nevoit să le creeze, ci doar să le adopte, iar această adopție se poate efectua potrivit ecuațiilor celor mai diverse. Rezultă de aici pentru dezvoltarea problemei noastre necesitatea de a diagnostica dacă acea religie și acea filozofie, care conviețuiesc articulate una în alta, sînt *sensu stricto* religie și *sensu stricto* filozofie.

Acești gînditori inițiali nu s-au pomenit cu o filozofie în exteriorul lor care să-i fi atras și să-i fi invitat să o combine cu religia lor, ci au simțit necesitatea profundă a ceva încă inexistent și care avea să fie ceea ce a ajuns să capete

ciudata denumire de filozofie. Ce anume căutau? De ce căutau? Are o noimă să admitem că, dacă ar fi continuat să rămînă instalaţi în religia tradiţională, s-ar mai fi străduit să descopere un lucru atît de vast ca acesta, dar cu un conţinut complet distinct?

Spre a răspunde la aceste întrebări nu avem alt mijloc decît să ne situăm în fragmentele păstrate din acei primi gînditori şi să încercăm a descoperi, privind dinspre ele, orizontul însuşi ce li se înfăţişa chiar autorilor lor.

VIII

[ATITUDINEA LUI PARMENIDE ȘI A LUI HERACLIT]

Parmenide și Heraclit trebuie să se fi născut în jurul anului 520 î. Cr.[57] Încep, așadar, să gîndească pe la anul 500. Pe ce *sol* mental s-au aflat? Căror tendințe intelectuale, căror moduri generale de a face să funcționeze gîndirea și-au simțit afiliate mințile tinere? În ce alte tendințe contemporane cu ei și-au văzut profilul *adversarului*?

În opera lui Parmenide nu apare nici un nume propriu care să ne orienteze. Nu „citează" nici pe prieten, nici pe dușman. Și nu întîmplător. Parmenide își toarnă ideile în tiparul unui poem solemn[58] care aparține genului literar celui mai caracteristic din epocă: poemul teologico-cosmogonic al misticilor orfici. Genul, în calitatea sa de gen mistic, este patetic ca ton și impune o rostire distantă și mitică. Deși e compus la persoana întîi, această persoană este abstractă: un tînăr — κοῦρος — protejat, nu se știe de ce, de niște zeițe tinere, vagi divinități feminine care sînt poate Muzele sau poate Chorele, dat fiind că sînt numite „Fiicele Soarelui". Această indecizie a liniilor, această

---

[57] Așa cum am mai spus, aici nu interesează discuția despre relația cronologică dintre viețile celor doi. Decisiv pentru noi — și surprinzător — este că operele amîndurora au fost simultane și aparțin anilor din preajma lui 475.

[58] Mi se pare cu totul improbabil ca poemul să fi avut un titlu și cu atît mai puțin ca acest titlu să fi fost „Despre Natură", cum spune, cred, în mod convențional, Sextus Empiricus. E mult mai verosimil, dacă ar fi fost să poarte un nume, ca acesta să fi fost *Alétheia*.

tenuitate și spectralitate a scenografiei mitologice pe care o desfășoară Parmenide afirmă, direct și mai presus de orice îndoială, că Parmenide adoptă indirect, rece, reflexiv, un „gen arhaizant“ și se pronunță de pe poziția lui. Sau, altfel spus: Parmenide utilizează poemul mitologico-mistic fără a mai crede în el, ca pe un simplu instrument de exprimare, pe scurt ca vocabular. Credințele defuncte dăinuie mult timp convertite în simple cuvinte[59]. Mitologia e, cu o teribilă tenacitate, un glas mort. Atîta vreme cît o credință care nu e a noastră continuă să trăiască în alții, o luăm în serios și ne luptăm cu ea, avem cel puțin grijă ca spunerea noastră să nu se confunde cu a acelora care cred în ea. Cînd însă ni se pare că o credință e deja mumificată, că este pur trecut, ea ni se transformă într-un simplu și inofensiv „mod de a vorbi“. Vorbim astfel liniștiți despre Orient, adică despre o regiune unde iau naștere lucrurile, chiar dacă nimeni nu mai crede că ar exista un loc în spațiul cosmic specializat în nașteri.

Parmenide ne vorbește nu doar de acele fecioare divine, ci și de o formidabilă Zeiță care urmează a-l învăța Adevărul și de un car cu „cai mai ageri“, fără îndoială înaripați, care, călăuziți de pomenitele domnișoare, îl conduc ca pe un Amadís de Gaula, pe „drumul polifemic“ — pe „calea faimoasă“ ce permite parcurgerea întregului univers — la „făptura care știe“ și-l lasă la porțile cerului. Toate acestea sînt o recuzită solemnă pe care Parmenide o extrage din vechile cufere și care-i slujește drept deghizament, tocmai pentru că e făcută pentru deghizament. Și unicul lucru la care sîntem obligați este să ne explicăm de ce oare omul acesta, ca să spună ce gîndește, are nevoie

[59] Numim încă și azi Mercur un metal, iar madrilenii se duc la plimbare la fîntîna lui Neptun și cîte unul, nenorocos, suferă de boli venerice, adică ale Venerei (Venus).

de o deghizare, de ce adică socotește oportun să simuleze o rostire religioasă, mitologică și să facă astfel încît ideile lui să ne ajungă prăvălindu-se ca niște tunete din înalt, emise patetic, pe un ton de revelație, de apocalipsă, prin buzele unei zeițe. Dacă n-am disprețui prostește „Retorica și Poetica" pe care le studiau *genera dicendi* — modurile cum se pot spune lucrurile pe care vrem să le spunem — am putea înțelege pe deplin de ce Parmenide, foarte serios – la Parmenide totul e teribil de serios —, renunță să vorbească în proză didactică, evită să vorbească simplu cu vorbele sale și-și transpune toată elocuțiunea în personaje și figuri vag religioase. Este o *necesitate stilistică*. Nu e un capriciu. Stilul este deformarea limbii comune din motive speciale pe care le are vorbitorul. Și motivul cel mai frecvent al stilizării este emoția. Aceasta manipulează limba habituală, călduță și insipidă, pînă cînd izbutește a o face să înfierbînte și să se ascută, să reverbereze și să se înfioare[60]. Parmenide nu ne va împărtăși doar cercetările proprii, ci și faptul că ele — vom vedea cît de justificat — îi produseseră o surpriză de asemenea proporții, o emoție atît de exaltată, încît aveau pentru el o valoare mistică. Dacă credem că în om există compartimente etanșe, nu vom înțelege nimic din ce este omenesc. E o naivitate să credem că, din cauză că știința este știință rece, adevăr frigid, descoperirea

[60] Alteori, cînd emoția este de un tip diferit, prudentă, temătoare, stilizarea obține efectul opus: depotențează și mai mult limba normală, o face și mai inexpresivă — de pildă, în limbajul diplomatic cu totul evaziv, în eufemismul care înlocuiește exprimarea puternic intuitivă cu alta estompată și apătoasă. A se ține seama că aceste deformări ale limbii normale pe care le numim „stilizări" nu sînt, nicicînd, infinite, ci sînt un repertoriu dat sau posibil (gata inventat sau pe care individul îl poate inventa cu acel prilej) de cazuistică limitată. A defini formele stilizării nu este, așadar, un proiect nesăbuit cum ar fi să iei nucile cu furca. În jurul gramaticii vorbirii normale, ar trebui construită o ultragramatică a stilizării.

ei nu are caracter mistic și nu este arzătoare, pasionantă și pasionată. Inevitabil și din fericire, așa a fost, este și va fi. Orice *descoperire* „științifică", adică orice adevăr, ne pune brusc într-o viziune nemijlocită a unei lumi pe care pînă atunci o ignoram și pe care, tocmai de aceea, nu contam. Dintr-o dată, ca și cum s-ar fi tras o cortină, ea ne devine miraculos manifestă — sîntem „vizionari" —; mai mult, ni se pare că am fost smulși din lumea noastră obișnuită, „burgheză" și cîtuși de puțin mistică și duși în alta, de către o forță stranie — cădem în „extaz" sau „răpire". N-are nici o importanță care sînt convingerile noastre prealabile asupra realului și divinului, vulgarului și magicului: situația, experiența mistică se va reproduce mereu cu caracteristici analoage. Omul care urma să descopere în modul cel mai radical „rațiunea pură", „raționalismul pur" — raționalismul chemat să stranguleze religia —, Descartes, atunci cînd, foarte tînăr, a făcut descoperirea subită a *metodei* (a acelei „mathesis universalis"), a avut o viziune extatică pe care a simțit-o întotdeauna ca pe momentul culminant al vieții sale și-a văzut-o mereu ca pe ceva în care el nu juca aproape nici un rol, ca pe un dar divin și o revelație transcendentă. Cutremurat de această emoție aparte, inconfundabilă, care este infinită umilință, a „descoperitorului", va scrie în notele sale intime: „X. Novembris 1619, cum plenus forem Enthousiasmo, & mirabilis scientiae fundamenta reperirem."[61]

Parmenide simte ceea ce i s-a întîmplat în descoperirea sa ca pe un fapt, într-un anumit sens, transcendent și asta îl face în chipul cel mai firesc să utilizeze un vocabular

---

[61] Citatul provine dintr-un manuscris astăzi pierdut (*Olympica*), fiindu-ne transmis de Adrien Baillet, primul biograf al lui Descartes. Vezi ediția Adam et Tannery, vol. 10, p. 178. În traducere: „La 10 noiembrie 1619, plin fiind de entuziasm și descoperind fundamentele unei științe admirabile..." (*N. t.*)

și o imagistică religioasă ca să-și expună laolaltă ideea și emoția. Și asta tocmai pentru că nu se temea că cititorii aveau să-i ia expresiile mistice în sens direct. Așa încît stilul lui Parmenide nu numai ne declară că el nu credea în zei, ci și că nici în grupurile sociale cărora li se adresa credința religioasă nu era vie. Pentru un raționalist la zero grade ca Parmenide, a vorbi de zei, de excursie celestă, și a folosi imagini puțin controlabile este ceva extraordinar, febricitant, care îi satisface necesitatea de a-și exprima emoția resimțită. Unui autentic credincios în zei poemul lui Parmenide i se va părea palid, lipsit de vlagă și rece alegoric. Anaximandru, cu optzeci de ani mai devreme, inventase proza și-și compusese în ea expunerea fizicii sale. Această proză originară nu se putuse consolida încă într-un „gen literar“ fiindcă nu era sigură pe sine, vreau să spun, dacă era proză și numai proză. Cînd te aștepți mai puțin, asupra discursului „pozitivist“ al lui Anaximandru suflă un uragan emotiv, aproape mitologic, care zbuciumă limbajul prozaic și-l umple cu străfulgerări vizionare. Parmenide nu avea, așadar, opțiune. Asta explică de ce mobilizează tot acel decor greoi și vetust al lui *Deus ex machina*.

Heraclit, în schimb, citează nume. Nu se dă înapoi de la critici. Cere ca lui Homer și lui Arhiloc să li se aplice lovituri de bici — frag. 42 —. Îl numește ignorant pe maestrul Hesiod pentru că nu știe nici măcar ce sînt noaptea și ziua — frag. 57 —, pe Pitagora îl acuză de impostură — frag. 129 (dubios) —, iar lui Hesiod, lui Xenofanes și lui Hecateu le spune de la obraz că își ascund sub un talmeș-balmeș de idei ignoranța singurului lucru care merită știut — frag. 40 —. Nedecapitat îl lasă doar pe Thales, despre care spune: „A fost primul astronom.“ Mai bine mai puțin decît nimic! Absența unei insulte, înfipte ca o dardă, din acest fragment ne semnalează că, în fața lui Thales și a ceea ce reprezintă el, atitudinea lui era pozitivă. E de

notat că toți cei citați *nominal* muriseră la data aceea. Lipsesc nume contemporane. Trebuie să se țină seama că producția intelectuală cea mai importantă și caracteristică a secolului al VI-lea provine din regiunea de care ținea Efesul, coasta ionică și insulele adiacente.

Spre deosebire de Parmenide, Heraclit vorbește în numele persoanei sale proprii și netransferabile. Maximele lui, care au dat de furcă atîtor minți, care par atît de strălucit „enigmatice", țîșnesc fulgurant ca niște trăsnete dintr-un *eu* teribil și absolut individual, din acel om concret și inconvertibil care este Heraclit, născut în familia Codrizilor, fondatoare a cetății, posesor el însuși al condiției „regale", în sensul cel mai înalt, pe care a avut-o aceasta vreodată, și anume cea de om „sacru" și capabil în exclusivitate să „consacre" pentru că poartă în sînge moștenirea inalienabilă și divină a „harismei". Heraclit renunță în favoarea fratelui său la exercitarea acestei regalități religioase fiindcă pînă și ea îl împiedică să fie individul absolut, unicul Heraclit care se simte a fi.

Dacă înainte de a expune ce a spus acest imens personaj ne oprim un pic — după cum se cuvine — ca să analizăm modul cum a spus-o, figura formală a discursului său, găsim următoarele: Parmenide, deși descendent dintr-o familie ilustră și înzestrat cu monumentala încredere în sine care clocotea în acești primi gînditori, nutrită deopotrivă de conștiința ființei și a gîndirii lor — moștenirea aristocratică și originalitatea gîndirii —, impune pretutindeni respect cu prezența lui. Pînă și în Platon mai răsună amintirea acelei respectabilități. Dar, la urma urmelor, el circulă printre oameni, polemizează cu ei — școala sa avea să inițieze „discuția" ca formă de viață: dialectica —, se străduiește să-i convingă, nu se mulțumește să arate, ci demonstrează. Parmenide nu este distant. Tocmai de aceea, are nevoie să-și distanțeze spunerea și să facă astfel încît doctrina să-i iz-

vorască din gura veridică a zeiței deținătoare de adevăr. Heraclit, în schimb, „regele", se simte unic și este prin sine și iremediabil distant. Așa se face că viața *lui* e *materialmente* o retragere. Se retrage, după cum am indicat, din viața publică, renunțînd la magistratura lui sacră. Simte un dispreț electrocutant față de vulgul concetățenilor săi și-i consideră incapabili de salvare din cauză că nu au virtutea fundamentală a unui bărbat, care constă în capacitatea de a recunoaște o superioritate[62]. Heraclit, așadar, se retrage din piața publică în templul solitar al Artemidei. Apoi nici asta nu-i mai e de ajuns și se retrage în adîncurile unui munte sălbatic, așa cum fierul și diamantul se prefac în măruntaie ale pămîntului. Rareori va fi avut un om o convingere mai nelimitată a superiorității sale față de ceilalți. *Vom vedea însă numaidecît din ce motiv contrar*, vom vedea din ce absolută umilință se naște și se alimentează această trufie absolută. Dacă Heraclit ar mai fi crezut în zei, ar fi crezut că era un zeu. De aceea nu-și transpune zicerea proiectînd-o într-o gură și mai demnă. Nu are nevoie să adauge distanței care este el însuși o nouă distanță stilistică. Doctrina lui ne va explica de ce se simte zeu — așa cum, în principiu, potrivit lui, orice om, dacă n-ar fi atît de smintit cum obișnuiește a fi, ar avea dreptul să se simtă.

Să avem pe de altă parte în vedere că în Ionia, unde s-a inițiat noua gîndire, viața „modernă", lucrurile sînt mai avansate chiar decît în cealaltă extremă a Eladei, în Magna Grecia și în Sicilia. Îndepărtarea de mitologie este și mai mare, iar proza, exprimarea comună, simplul enunț didactic, fără melodramatism sau scenografie, s-a consolidat. Cu patruzeci de ani mai devreme, nu departe de Efes, Hecateu își scrisese cărțile de geografie și istorie în pură

---

[62] Defect absurd la cei care, așa cum se întîmplă printre oameni, nu sînt altceva decît o turmă becisnică avînd nevoie de un păstor. Vezi frag. 11.

proză didactică, o proză la fel de prozaică și directă cum poate fi cea a oricărui *Handbuch* german din vremea noastră[63]. Din acest motiv, Heraclit *nu poate* scrie o carte cu text continuu. Își va emite gîndirea sub formă de scăpărări, de sentințe scurte, care, tocmai de aceea, obligate să spună totul de fiecare dată, reprezintă „comprimate" de elocuțiune și un fel de dinamită doctrinală. De aici faimoasa lui „obscuritate".

Stilul lui Heraclit constă, așadar, în a vorbi în numele persoanei sale extrem de individuale sub forma unor sentințe fulminante, așa cum se pot ivi în orice conversație acută, scăpărătoare și electrică. Sînt apoftegme, adică „vorbe aruncate", dar cu toate acestea este în ele o nuanță care învederează cum s-a lăsat Heraclit influențat de un *genus dicendi*, foarte în vogă pe vremea sa și care are o rezonanță religioasă, transcendentă. Nimic mai puțin decît oracolele și formulele Sibilei. El însuși, în două „fragmente" păstrate, ne explică de ce a ales genul de literatură pe care îl reprezintă apoftegmele sale. Dată fiind convingerea lui că în omul care gîndește ceea ce trebuie gîndit gîndește rațiunea universală și nu doxa privată, aceasta va fi expresia cea mai adecvată *asemănătoare oarecum* cu oracolele și suflurile sibiline. Fragmentul 92: „Sibila care rostește cu gură delirantă lucruri fără haz, fără podoabă și fără parfum, străbate cu glasul ei mileniile pentru că o insuflă

---

[63] Trebuia pesemne să atragem atenția mai insistent că niciodată nu a existat un *genus dicendi* care să fie, într-adevăr, adecvat ca expresie a filozofării. Aristotel n-a știut cum să rezolve această problemă pe care prostănacii o ignoră. Grație faptului că păstra note personale pentru lecțiile lui îi păstrăm și noi gîndirea. Eu a trebuit să suport în tăcere vreme de treizeci de ani ca prostănacii să mă acuze că nu fac altceva decît literatură și, mai grav, ca înșiși discipolii mei să creadă de datoria lor a pune întrebarea dacă ceea ce făceam eu era literatură *sau* filozofie și alte stupidități provinciale de soiul acesta!

Dumnezeu.“ Fragmentul 93: „Stăpînul căruia îi aparține oracolul ce se află la Delfi nu declară și nici nu ascunde, ci sugerează.“ Să reținem că aici — în pragul venerabil și creator al filozofiei — ni se propune „sugerarea“ ca mod de spunere propriu filozofiei. Chestiunea precisă pe care o învăluie aceasta ne va preocupa mult mai jos. Dar cele două sentințe ale lui Heraclit trebuie înțelese ca emanînd de la un om care este radical ostil religiei tradiționale, „misterelor“, cultelor[64]. Și el însă își trăise investigațiile sub chipul unor revelații, iar reculul mistic al acestei experiențe își găsea expresia naturală doar în fraze înfiorate de o emoție cvasireligioasă.

Nu era ușor să evităm asemenea observații despre stilul lui Parmenide și Heraclit, din cauză că numai așa poate ajunge pînă la noi cu claritate tonalitatea subiacentă a tuturor sentințelor sale. Curînd ne vom izbi de un exemplu precis în acest sens. Reușita în înțelegerea stilurilor este, în împrejurarea de față, un subiect de primă importanță fiindcă, după ce că din opera lui ne-au ajuns doar cîteva cioburi, iar despre toată epoca aceea nu dispunem decît de date cîtuși de puțin abundente, nu putem omite ceea ce, fără a o cere, ne aduce la cunoștință nodul alcătuit de stilul său. În fapt, cînd observăm că, pentru ei, mitologia decăzuse în asemenea măsură, încît le slujea drept simplu vocabular și *modus dicendi*, ne încredințăm, cu și mai mare evidență, că și dacă ei înșiși nu o declară literalmente, mitologia, religia tradițională și tot ce era legat de aceasta reprezenta pentru ei un trecut suspendat, ceva ce căzuse dincolo de orizontul lor vital. Atacurile violente ale lui Heraclit îndreptate împotriva cultului zeilor — împotriva statuilor — se referă la zonele populare în care mai dăinuia

[64] Vezi fragmentele 5, 14, 15.

acea credință arhaică. Ceea ce însă combat atît el cît și Parmenide sînt mai degrabă forme noi de „religie“ care nu sînt cele tradiționale, care nu mai sînt nici pur mitologice și care, după cum vom vedea numaidecît, *au apărut în același timp cu noul mod de gîndire în care urmează a se mișca Parmenide și Heraclit*: teologia orfică și „misterele“ dionisiace. Mitologia, religia tradițională a cetății grecești, este deja subsol pentru acești doi gînditori. Ea nu-i preocupă, nu o au în vedere și le este doar un vechi uz verbal automatizat, habitualizat, ca toate celelalte în care constă orice limbă. De aceea [pe Heraclit] nu-l interesează, cînd fraza o cere, să invoce public Eriniile și încă și mai puțin, evident, să vorbească despre *Diké*. În schimb, va consemna categoric că cei ce credeau în religia învechită „nu au nici cea mai mică idee despre ceea ce sînt cu adevărat Zeii și Eroii“ — frag. 5.

Solul său e constituit din tendința intelectuală care, cu un veac în urmă, se ivise în întreaga Grecie, mai ales sub forma cea mai pură și mai acuzată a acelei tendințe ce-și face pentru prima dată apariția la Thales din Milet. Pe scurt, ceea ce s-a numit *fiziologia* ionică. Să luăm la bani mărunți ceea ce pînă acum o clipă am văzut în mare. Heraclit îi citează fără injurii doar pe Bias și pe Thales. Și ceea ce spune despre acesta din urmă este pur și simplu că a fost primul astronom. Prin urmare, Heraclit apreciază modul de gîndire pe care-l inaugurează Thales, *dar* dă de înțeles că, în comparație cu propria-i învățătură, cea a lui Thales și a continuatorilor lui este o învățătură specializată, *nu este decît* astronomie. Ca să înțelegem bine cele spuse și ca să diagnosticăm de o manieră completă, adică suficientă, *solul* efectiv pe care se află acești doi protofilozofi, se impune să amintim că Thales înflorea pe la 584. Trebuie, așadar, să ne reprezentăm cu oarecare claritate profunda schimbare a vieții grecești în jurul anului 600

și care, într-o expansiune rapidă și o dezvoltare accelerată, ajunge pînă în anul 500, data la care acești doi protofilozofi își inițiază gîndirea.

Nu trăim totdeauna într-un peisaj spațial, ci și într-un peisaj temporal, cu cele trei dimensiuni ale sale ținînd de trecut, prezent și viitor. Să o lăsăm deocamdată pe aceasta din urmă. Un anumit orizont de trecut, care ajunge pînă la prezentul în care sîntem, există pentru noi, face parte din structura vieții noastre și este un organ al acesteia. Ca orice peisaj, trecutul vizibil are o perspectivă, planuri apropiate și planuri îndepărtate. Fiecare dintre aceste planuri de distanță temporală acționează într-un mod diferit în existența noastră. Pentru a-l înțelege bine pe un om trebuie să-ți reprezinți cu oarecare precizie topografia cronologică a orizontului său.

Numele citate de către Heraclit ne îngăduie să reconstituim cu destulă claritate perspectiva în care i se prezentau faptele intelectuale ale trecutului grecesc de pînă la el. Iar cu o ușoară modificare — întrucît se afla în coloniile din Occident, ceva mai puțin „avansate" decît cele din Orient — cadrul e valabil și pentru Parmenide.

Într-un fragment (42), Heraclit ne vorbește despre Homer și Arhiloc, luați împreună. În altul (40) — și chiar în ordinea aceasta — de Hesiod, Pitagora, Xenofan și Hecateu —. De observat că ordinea în care sînt citate aceste nume corespunde exact cronologiei istorice. Heraclit își redactează fulgurațiile pe la 475. Hecateu, cel mai apropiat de Heraclit, murise cînd acesta avea vreo douăzeci de ani. Xenofan, care era cu cîțiva ani mai bătrîn decît Hecateu și Pitagora, trebuie să se fi născut pe la 572. Sînt trei bărbați care „se aflau acolo" cînd a început să trăiască Heraclit. În spatele lor se înalță într-o depărtare ce nu mai este tangibilă, avînd caracteristici de trecut total, Hesiod, cel care și-a compus *Teogonia* pe la 700. Cincizeci de ani

înaintea lui este Homer și cincizeci de ani după el, Arhiloc. Se află, așadar, la un secol și jumătate, două secole și, respectiv, două secole și jumătate de tînărul Heraclit (500). Pentru optica temporală a grecului anterior lui Aristotel, un secol și jumătate nu mai reprezintă un timp precis, este pură „antichitate", vagă, indiscernabilă. De aceea, Homer și Hesiod nu sînt nici mai mult, nici mai puțin îndepărtați decît Arhiloc. De notat că fragmentul 40 este ca un diptic: de o parte Hesiod, de cealaltă, și împreună, Pitagora, Xenofan și Hecateu. În fragmentul 42, Homer face pereche cu Arhiloc. Hesiod, așadar, reprezintă șarniera în care se articulează două serii de nume: cei absolut „vechi" și cei absolut „moderni" Sînt, pentru Heraclit, cele două mari limite ale trecutului.

Acestui trecut *nominativ* care, redat în racursiu, ne devine prezent în acele fragmente, să i-l alăturăm acum pe cel impersonal pe care, în alte fragmente pline de virulențe, l-am întrezărit mai înainte, și anume trecutul religios. Și acesta ne apare divizat între două limite de perspectivă: există o „antichitate" religioasă care, cu tenacitatea caracteristică a religiosului, supraviețuiește în popor, este tradiția mitologică homerică și prehomerică, zeii populari extrem de vetuști și zeii cetății. Mai există însă și un trecut „modern" al religiosului, care era, pe atunci, foarte în vogă în grupurile socialmente intermediare: misterele dionisiace și orfice. Ei bine, ambele încep să inunde lumea grecească pe la anul 600 [65].

Orfismul, în primul rînd, *a culminat pe la* 550 sub o nouă formă care, pentru Grecia, era ceva complet nou:

---

[65] Cultul lui Dionysos are o preistorie obscură. Nu se știe bine nici cînd, nici cum s-a instalat acest zeu din Tracia în puncte foarte depărtate între ele, ale lumii elenice. Fapt e însă că el nu a devenit o forță istorică pînă în anul 600.

teologia. Religia mitologică fusese totdeauna directă. Nu incita la crearea acelei forme secunde de religie care constă în reflecția despre cea primară și care este teologia. Mitologia este, prin condiția sa însăși, naivă, iar teologia este orice altceva în afară de naivitate. În 550, Pherekydes din Syros își compune teologia, precedată și urmată de altele sub numele legendare ale lui Epimenides și Onomacritos. Să reținem neapărat că orfismul și teologiile sale sînt un fapt intelectual de maxim calibru în opinia publică din Grecia cînd încep să gîndească Parmenide sau Heraclit și că *Pherekydes este contemporan cu Anaximandru și aparține generației imediat anterioare celei a lui Pitagora* [66].

Fapt e însă că toată acea masă de trecut intelectual, „vechi" și „modern", personal și impersonal, apare, la Heraclit și Parmenide, negată. Sînt integral împotriva ei, dar opoziția lor este de două grade: față de religia tradițională, față de „poezie" (Homer, Arhiloc), atitudinea lui Heraclit e sumară. Nu luptă în mod serios împotriva acesteia deoarece știe că pentru toată lumea prevenită din vremea sa nimic din toate acestea nu mai exista în calitate de *credință*. Ele supraviețuiesc numai în „popor". În schimb, față de „modernitate", el adoptă postura unui boxer. Dovada acestei conduite diferite e vădită și abundentă. O

[66] Să nu uităm că în concepția mea istoriologică generațiile sînt unități de timp foarte scurte — cincisprezece ani — și că trăsătura lor istorică cea mai importantă nu este — ca în uzuala și vechea genealogie — că-și succedă, ci, dimpotrivă, că se suprapun parțial. Există totdeauna *trei generații* „contemporane" și ecuația triplului lor dinamism constituie *realitatea concretă* care este orice dată istorică. Se cuvine să reamintesc că eu am fost cel care am relansat — și de astă dată cu toată seriozitatea — tema *decisivă* a generațiilor. Vezi Pinder, *Das Problem der Generation*, 1928, Cuvîntul înainte. Dar expunerea doctrinei mele stricte asupra generațiilor nu ajunsese la cunoștința lui Pinder. Formula completă a fost dată în cursul despre Galileo ținut la Catedra Valdecilla, 1933. [Vezi *En torno a Galileo*.]

constatăm din faptul că zeilor şi cultului dedicat statuilor, lui Homer şi lui Arhiloc le opune doar cîteva fraze izolate extrapolate în tot atîtea fragmente, pe cînd lupta împotriva „modernilor" îi constituie integralitatea doctrinei. Diferenţa aceasta se confirmă dacă-l contemplăm pe Parmenide. Cum acesta nu citează, din opera lui lipsesc atacurile accidentale. *De aceea la Parmenide nu există nici un semn de luptă cu „vechiul"*. Thales — după cum vom vedea — e nevoit să depăşească mitologia încă dominantă şi se confruntă cu ea în mod ironic. Parmenide nu, ci o lasă intactă. În schimb, doctrina lui *este* ca şi cea a lui Heraclit, un atac constitutiv şi formal împotriva „modernităţii". E important să distingem *atacurile accidentale* şi superflue, în care se simulează combaterea unui inamic despre care se ştie că e deja mort, de *atacurile constitutive* în care se are în vedere o doctrină. Xenofan este pentru noi un exemplu şi un document despre faptul că în cîţiva ani toată „vechimea" grecească fusese depăşită şi nu se mai afla, nici ca adversar, în *orizontul actualităţii*. Xenofan se va fi născut pe la 565, prin urmare cu o jumătate de veac înainte de Heraclit şi Parmenide. Fragmentele rămase din poemele lui ne prezintă lupta lui înverşunată şi corp la corp cu zeii şi cu Homer. Asta înseamnează că aceştia *se aflau încă acolo*, în timpul vieţii lui. Ei sînt *adversarul* lui. O jumătate de secol mai tîrziu, lucrurile s-au schimbat. Zeii şi Homer nu mai sînt o problemă pentru minorităţile informate. Au căzut sub orizont. Noul *adversar* e alcătuit, pe de o parte, din noile forme de religie care se substituie imperiului indiviz al vetustei mitologii şi al homerismului; pe de alta, din forme noi de tip nereligios şi chiar antireligios, pe scurt, „ştiinţifice", care însă acestor doi bărbaţi li se par radical insuficiente. Dacă nu avem grijă să distingem foarte bine planul în care se află unele şi altele pentru gînditorul ce se naşte în ultimii douăzeci de ani ai secolului al VI-lea,

nu se va putea vedea cu deplină claritate semnificația hărțuielii mentale, atît de surprinzătoare, pe care ne invită să o înțelegem rămășițele din Parmenide și Heraclit.

Bun, dar faptul este, repet, că pînă acum doar în textele acestor doi bărbați am întîlnit un *trecut negativ*. Oare nimic nu li se pare bun, absolut nimic din ceea ce crease trecutul, în ordine mentală ? Fără îndoială, sînt doi giganți ai nemulțumirii și doi eroi fabuloși ai disprețului. Poemul lui Parmenide, în pofida solemnității și hieratismului său, este pe de-a-ntregul înțesat de ultragii, iar Heraclit nu dăltuiește aproape nici un rînd în care să nu strecoare o împunsătură verbală. Motivul unei atitudini atît de sălbatice se va vedea mai jos. E suficient acum să constatăm că ei sînt oameni impenetrabili oricărui compromis, iar gîndirea lor procedează cu un radicalism fără egal.

La Heraclit nu lipsesc însă simptome ale unui trecut *pozitiv*. Am văzut că-i citează elogios pe Bias din Priene și pe Thales din Milet. Sînt doi dintre cei „șapte înțelepți“[67]. Thales a trecut întotdeauna drept cel mai vechi dintre ei, drept cap de șir. Fără a încerca să definim acum în ce constă „învățătura“ acestor „înțelepți“, să anticipăm doar două caracteristici ale ei. Întîi: „înțelepciunea“ celor Șapte Înțelepți este prima învățătură secularizată, străină, prin tema și metoda ei, de tradiția religios-poetică antecedentă. Apoi: este o învățătură ce apare emanînd efectiv de la indivizi. Tot ceea ce înainte vreme pretindea a fi „învățătură“ afișa o fizionomie impersonală. Individul avea doar rolul de substrat pentru enunțarea unei învățături la care el nu pretindea a fi ajuns de unul singur. În înțelepciunea celor „șapte înțelepți“ există, în schimb, un atribut substanțial, și anume

[67] După cum se știe, au existat liste de „înțelepți“ diferite ca număr și în care doar unele nume sînt identice. Reducția la numărul de „șapte“ ne apare pentru prima oară la Platon.

că provine de la un anumit individ eminent. Din motive pe care le vom vedea în scurt timp, aici avem de-a face cu înțeleptul care garantează învățătura, și nu invers: pomul este cel ce recomandă fructul.

Chiar însă dacă nu ne angajăm în clipa de față să investigăm ce anume poate fi acea „învățătură", simpla lectură a numelor care o reprezintă ne face să vedem în ea două straturi. Există, în primul rînd, „înțelepciunea" care le e comună tuturor celor șapte, dar mai există și alte forme mai speciale de creație intelectuală pe care unii dintre ei o inițiază sau, cel puțin, o ilustrează. Thales nu e doar unul dintre cei Șapte Înțelepți, ci este, după cum consemnează însuși Heraclit, „primul astronom", adică inițiatorul *fiziologiei* sau *fizicii* ionice — al primei figuri de gîndire „științifică" ce a existat pe planeta noastră. Periandru este *primul* tiran. „Tirania" este o invenție coetanee cu „știința". Solon a fost legislatorul Atenei. Căci *tot* în jurul lui 600 se inventează și acea formă de creație intelectuală care este legislația emanată de la un individ și acel gen literar care este „scrierea legilor"[68]. Or, unicul lucru de pe această lume omenească pe care, în afara rațiunii, Heraclit îl consideră vrednic de prețuire este legea și, mai precis, legea făurită de om.

„Trecutul pozitiv" al lui Heraclit nu este, așadar, redus, dat fiind că fiziologia ionică și derivațiile ei — tirania și legislația — constituie cele două treimi ale modernității care structurează viața mentală a grecilor între anii 600 și 500.

Dacă facem acum bilanțul, constatăm că *solul* pe care s-au găsit Parmenide și Heraclit era format din straniul convolut de inițiative intelectuale care, subit, ca o erupție,

[68] Se știe că Platon, cu o anumită ironie, considera legile scrise ca pe un gen literar.

au spart crusta vieţii „tradiţionale" greceşti pe la anul 600. Acest convolut e alcătuit din următoarele teme: mistere dionisiace, orfism, protogeografie şi protoistorie, fizică ionică, aritmetică, misticism şi etică pitagoriciană, tiranie şi legislaţie. O parte din acest *sol* se ridică în faţa lui Parmenide şi Heraclit sub chipul *adversarului*, pentru că *adversarul* nostru e totdeauna un contemporan al nostru, ceea ce însemnează că e o plantă din acelaşi *sol* şi ceva cu care avem nu puţine lucruri în comun. Cu ceea ce ne este total străin nu luptăm.

Dar în ciuda acestei scormoniri minuţioase, n-am obţinut decît un inventar de forme umane, al cărui aspect este eterogen. Acum ne revine încercarea de a le înţelege şi le vom înţelege doar dacă le găsim rădăcina comună şi, o dată cu ea, cheia care să ne îngăduie a descoperi identitatea de inspiraţie aflată sub divergenţa şi dispersia lor evidentă. Toate acestea se bucură de prima lor înflorire în primele două decenii ale secolului al VI-lea. Protofilozofia este fructul pe care l-a dat acea primăvară exact un secol mai tîrziu, între 500 şi 470. Am pregătit lucrurile ca să putem încerca operaţia istoriologică: reconstrucţia naşterilor.

Orice epocă este înţeleasă pornind de la un fapt sau de la mai multe — foarte puţine — fapte fundamentale care îi sînt oarecum viscerele. Ceea ce a fost Grecia de la 600 la 500 îşi are rădăcina în acest fapt precis: pe la 650, colonizarea elenică în direcţia celor patru puncte cardinale îşi atinge ultimele frontiere. Mareea vie a expansiunii naţionale greceşti a ajuns la maximul său[69]. Imediat — şi faptul ar merita o examinare mai amplă — periferia colonială

---

[69] Amplificarea pe care au produs-o campaniile lui Alexandru a fost mai degrabă statală decît naţională.

începe să acționeze asupra Greciei continentale și metropolitane. O precedase, cu un veac mai devreme, Homer, care este, fără îndoială, un produs colonial tipic.

Cultura grecească, dacă numim astfel ceea ce avea să constituie „clasicismul" nostru, începe, de mult anticipat, în colonii. Mai presus de toate, știința și filozofia au fost la originea lor o aventură colonială. Atena va mai aștepta două secole (!) ca să aibă un filozof indigen și niciodată nu va avea mulți. Ori de cîte ori s-a vorbit de filozofie, primul lucru la care se îndreaptă gîndul este Atena. Adevărul e mai curînd exact invers și ar merita să ne întrebăm o dată dacă Atena n-a fost *mai degrabă* un obstacol pentru filozofie, fiindcă reacționarismul ei tenace, consubstanțial cu democratismul ei, a constituit cauza evoluției patologice pe care a urmat-o gîndirea grecească și care n-a lăsat-o să ajungă la maturitate. Dar această considerație din urmă — presupunerea că gîndirea grecească a rămas debilă și că, prin urmare, dezvoltarea ei a fost anormală — e ceva ce sună a blasfemie nu numai pentru bigoții elenismului, ci, mai general, pentru toți cei care socotesc că nu-i nimic altceva de făcut cu faptele istorice, luate ca atare, decît să le consemnăm. Acesta este *pozitivismul* istoric. Eu însă cred că istoria e un repertoriu nespus de bogat de operații posibile pe care trebuie să le exercităm asupra faptelor și care încep exact după ce faptul a fost consemnat. Istoria, ziceam, nu înseamnă doar a povesti trecutul, ci a-l înțelege, dar acum adaug că, dacă e să-l înțelegem, trebuie și să-l criticăm și, în consecință, să ne entuziasmăm, să ne neliniștim și să ne iritâm în legătură cu el, să-l cenzurăm, să-l corectăm, să-l completăm, să-l deplîngem și să rîdem de el. Nu e doar un fel de a vorbi: istoria este, cu toată seriozitatea, o formă integrală de viață la care par-

ticipă omul istoric întreg dacă e, cu adevărat, om — ca atare cu intelectul, dar şi cu toată ceata pasiunilor sale celor mai alese, *cum ira et studio* [70].

[70] E o perfectă stupiditate a presupune că pasiunile sînt nocive în istoriografie. Unicul lucru nociv este lipsa de inteligenţă a istoricilor care, dacă o au, Domnul îi va binecuvînta cu toate pasiunile lor. Istoria nu se ocupă nici de steaua, nici de atomul care nu oferă o temă de reacţie pasională, ci este, literalmente, *relaţie* cu oamenii din trecut în care, cu ceva modificări, se reproduc toate dimensiunile convieţuirii umane.

IX

FILOZOFIA ȘI EPOCA LIBERTĂȚII

Filozofia e un fruct, printre altele, care se naște în Grecia atunci cînd popoarele sale au intrat în „epoca libertății“.

Este o eroare ce a trivializat și aplatizat acest subiect enorm, și anume înțelegerea cuvîntului „libertate“ raportîndu-l la drept și politică în primul rînd sau exclusiv, ca și cum acestea ar fi rădăcina din care germinează acea figură generală a vieții umane pe care o numim libertate. Căci de asta e de fapt vorba. Libertatea e aspectul pe care-l ia întreaga viață a omului atunci cînd diversele ei componente ajung în dezvoltarea lor la un punct care produce în ele o anumită ecuație dinamică. A avea o idee clară despre ceea ce este „libertatea“ presupune a fi definit sau găsit cu oarece rigoare formula acelei ecuații.

Probabil orice civilizație sau *curriculum vitae* al unui ansamblu de popoare înrudite trece prin acea formă de viață care e libertatea. E o etapă luminoasă și scurtă care se deschide ca o amiază între aurora arhaismului și declinul vesperal, pietrificarea și necroza senescenței lor. Etapele categorice ale unei civilizații se determină și se discern, evident, ca modificări ale relației fundamentale dintre cele două mari componente ale vieții umane care sînt necesitățile omului și posibilitățile lui.

În etapa arhaică sau de început, omul are impresia că cercul posibilităților sale abia i-l depășește pe cel al necesităților. Ceea ce omul *poate* face în viața sa coincide

aproape strict, în opinia sa, cu ceea ce *trebuie* să facă. Marja de opţiune care-i rămîne este foarte redusă sau, altfel spus: omul are foarte puţine lucruri de făcut. Viaţa nu i se înfăţişează cu caracteristica „bogăţiei". Căci e de notat că, aşa cum era o eroare să atribuim politicii şi dreptului ideea de libertate, la fel este şi să atribuim la origini termenul de „bogăţie" economicului. În ambele cazuri, relaţia adevărată este că libertatea juridică şi bogăţia economică sînt doar, deşi foarte importante şi simptomatice, două efecte sau manifestări ale libertăţii generice şi ale bogăţiei vitale. Bogăţie în accepţiunea economică înseamnează, pe scurt, că omul găseşte în faţa ochilor numeroase posibilităţi de a poseda şi dobîndi; concret vorbind, multe lucruri de avut, de cumpărat, de vîndut. Multul şi puţinul trebuie înţelese prin raportare la conştiinţa subiectivă pe care o are omul cu privire la necesităţile sale. Să generalizăm acel concept la toate celelalte ordine ale existenţei umane distincte de cel economic şi vom avea aceasta: pînă la o anumită dată, oamenii dintr-un mediu cultural, dintr-un anumit ansamblu de popoare aveau impresia că în vieţile lor nu puteau conta pe alte posibilităţi decît pe cele strict reclamate de necesităţile lor. A trăi este atunci a te limita la ceea ce există şi slavă Domnului că ai atîta cît îţi trebuie ca să trăieşti! Un pic de mîncare, un pic de învăţătură, un pic de plăcere. Viaţa e sărăcie. Omul trăieşte exercitîndu-şi repertoriul sobru de comportamente intelectuale, tehnice, ceremoniale, politice, festive pe care le-a creat şi acumulat în mod trudnic tradiţia. În acea ecuaţie vitală, individul nu se află niciodată în situaţia de a putea alege: aşa ceva ar presupune că cercul posibilităţilor este considerabil mai mare decît cel al necesităţilor[71].

---

[71] Aş vrea să se înţeleagă bine ceea ce spun. În fapt, chiar şi în acea ecuaţie vitală, individul se găseşte uneori în posibilitatea de a alege, dar

Încetul cu încetul relaţiile dintre popoarele membre ale acelui ansamblu istoric sporesc, în egală măsură sporind şi legăturile, cunoaşterea şi traficul cu periferia acelui ansamblu care este „străinul". Se produce o *augmentare a vieţii* care, deocamdată, este una spaţială. Se trăieşte într-o lume mai mare. Cu aceasta începe dezvoltarea comerţului şi a industriei, se descoperă mine pe ţărmuri îndepărtate[72]. Apare bogăţia economică. În acelaşi timp se ivesc din belşug tehnici noi, arte noi, plăceri noi. Omul trăieşte experienţa că viaţa nu constă doar în ceea ce se găseşte, ci ea creează, scoate din sine însăşi noi realităţi, că viaţa, prin urmare, nu se defineşte în exclusivitate prin necesităţile ei, ci, mai mult decît în acestea, ba chiar depăşindu-le, constă în posibilităţi abundente. Vocabula ni s-a impus fără s-o reclamăm; viaţa e abundenţă, termen ce exprimă relaţia hiperbolică dintre posibilităţi şi necesităţi. *Există mai multe lucruri, mai multe faceri posibile decît cele necesare.* Începe *luxuria* sau luxul. *Ipso facto*, individul îşi dă seama că trăirea este o problemă total diferită de ceea ce era în etapa arhaică. Atunci era o limitare la ceea ce există şi... Domnul fie lăudat! Resemnare, recunoştinţă umilă către Dumnezeu dacă dă strictul necesar. Acum însă problema e aproape inversă; trebuie să optezi între numeroase posibilităţi. Viaţa este simbolizată

---

această împrejurare survine în chip atît de neobişnuit, încît nu reflectează asupra ei şi nu o vede ca pe o funcţie specială a propriei sale vieţi. Pentru ca un mod de viaţă să se distingă prin caractere proprii şi omul să îl sesizeze nu e suficient ca el să existe literalmente, ci trebuie să se prezinte în mod destul de frecvent ca să capete volum şi să *sară* în ochi.

[72] Este surprinzătoare „regularitatea", am zice monotonia istoriei. Fenicia şi Cartagina îşi declanşează etapa de *pleonexía* cu descoperirea minelor din Spania; Grecia cu cea a minelor din Pont; Europa cu descoperirea *minei* prin excelenţă [La Mina] pe coasta africană de către portughezi şi care, azi încă, se numeşte Elmina.

prin cornul abundenţei. Trebuie să alegi. Emoţia fundamentală în virtutea căreia exişti este contrariul resemnării, deoarece a trăi înseamnează „a avea lucruri de prisos“ Începe emoţia fundamentală a impetuozităţii, a preaplinului existenţial ale „umanismului“. Constatarea că s-au inventat noi lucruri se funcţionalizează şi omul începe să inventeze în chip deliberat. *A crea o nouă viaţă* devine o funcţie normală a vieţii — ceva ce epocii arhaice nici nu i-ar fi trecut prin cap. Încep revoluţiile.

Identic cu toate acestea este faptul că individul încetează a mai fi total înscris în tradiţie, oricare i-ar fi porţiunea de viaţă ce ar mai rămîne încă structurată de ea. El este cel care, vrînd, nevrînd, trebuie *să aleagă* de unul singur dintre posibilităţile supraabundente. Să nu-i uităm aici pe intelectuali. Prin frecventarea dintre popoare, prin călătorii şi cufundare în exotic s-au învăţat diverse maniere de a vedea lucrurile — *modi res considerandi*. În loc ca individul să se limiteze la un repertoriu unic şi incontestabil de opinii — tradiţia —, el se găseşte în faţa unui amplu sortiment şi silit să o aleagă *de unul singur* pe cea care i s-ar părea cea mai convingătoare. Posibilitatea şi necesitatea ce decurg din alegerea opiniei pe care urmează să o ai despre ceva reprezintă trăirea pe care se bazează ceea ce numim „raţionalism“. Pînă acolo, încît am putut, fără ca cititorul să-şi fi dat pesemne seama, să descriem această situaţie cu aceleaşi cuvinte cu care, peste veacuri, Aristotel avea să definească ştiinţa: *ἐπιστήμη ἐστί ἥ ὑπόληψις ἥ πιστότατη*: „Ştiinţa este supoziţia cea mai convingătoare.“

Se vede oare astfel cu claritate ce înseamnează „bogăţia vitală“ ? Existenţa omului şi lumea în care ea i se desfăşoară au crescut enorm, s-au umplut în chip exuberant de conţinuturi. În civilizaţia aceasta omul simte pentru

prima oară că viața merită osteneala de a fi trăită. Acest fapt aduce cu sine o schimbare în atitudinea față de religie. Religia este întotdeauna transcendență, chiar și în cazul celei mai puțin transcendente dintre toate, precum cea grecească. Zeii sînt puteri ultra sau supramundane. În viața săracă, individul are nevoie de Dumnezeu în măsura în care trăiește *dintru Dumnezeu*. Fiecare act, fiecare clipă a existării sale se raportează la divinitate, sînt conectate la ea. Uneltele înseși *cu* care își duce viața sînt atît de grosolane, atît de puțin eficace prin ele însele și, ca simple lucruri, atît de cismundane, încît omul are puțină încredere în ajutorul lor și se încrede doar în puterea pe care Dumnezeul, prin mijlocirea unui rit magic, o insuflă în ele. Asta vrea să spună că, între om și Dumnezeu, se interpun doar viața însăși și lumea aceasta mizeră. Dar cînd cea dintîi se amplifică și cealaltă se îmbogățește, cismundanitatea își intercalează masa crescîndă între om și Dumnezeu și îi separă. Se produce afirmarea acestei lumi și a vieții din ea ca un ce valoros în sine. Rezultatul e ireligiozitatea. Și în măsura în care sus-menționatele motive îl desprind pe om de tradiție, această *complacere în trăirea mundană* îl smulge din religie. Aceasta duce la extrem ceea ce însemnează toate cele anterioare: anume că, în viața bogată, omul rămîne neînrădăcinat în nimic, liber în văzduh. Plutește în elementul aerian al posibilităților sale tot mai mari. E contrapartea inevitabilă: stabilitatea și securitatea vitală pentru existența persoanei nu-i sînt date de la sine și fără efort propriu prin inserarea sa nativă în tradiția indiscutabilă, ci persoana însăși trebuie să-și construiască, pe deplin conștientă, un temei, un pămînt ferm pe care să se sprijine. Nu are, așadar, altă cale decît aceea de a-și construi, cu materialul fluid, eteric pe care-l reprezintă posibilitățile, o lume și o viață. Ei

bine, asta înseamnează a „raţionaliza" simpla trăire în loc de a exista spontan, în abandon de sine şi atît.

Cînd am spus ceva mai înainte că în „epocile de libertate" omul trăieşte pe baza unei emoţii de impetuozitate şi preaplin, nu am presupus aici şi atributul siguranţei. Viaţa umană este totdeauna nesiguranţă şi orice ecuaţie a ei o implică, chiar dacă în fiecare capătă un aspect distinct. Nesiguranţa săracului e una şi nesiguranţa bogatului alta. Astfel, nesiguranţa omului „liber" şi atotputernic e cum nu se poate mai curioasă: este faptul de a nu şti ce să facă din simplul motiv de a putea face multe lucruri şi al impresiei de a se pierde, de a se volatiliza în pure posibilităţi. Un exemplu concret al acestei conştiinţe de pierdere şi al naufragiului în abundenţă (a se nota că însuşi termenul de „ab-undenţă" păstrează imaginea vie a unui torent ce ne îneacă şi ne rostogoleşte) care se întîlneşte în ordinea gîndirii, adică a opiniilor, şi e foarte simptomatic pentru aceste epoci: este îndoiala. Îndoiala nu este pur şi simplu o ne-credinţă. Cine e lipsit de orice opinie asupra unui lucru ignoră, dar nu se îndoieşte. Îndoiala presupune varii opinii pozitive în faţa noastră, şi fiecare dintre ele *ar merita* să fie crezută, dar, tocmai de aceea, îşi paralizează reciproc forţa de convingere. Omul rămîne *între* diversele opinii, fără nici una sub tălpi care să-l susţină cu fermitate — de aceea *alunecă printre* numeroasele „ştiinţe" posibile şi cade, cade în elementul lor lipsit de soliditate, fluid… *cade într-o mare de îndoieli.* Îndoiala este *fluctuaţia* judecăţii, adică o zbatere disperată între valuri — *fluctus*. De aceea îndoiala e o „stare de spirit" care nu e *stare*, ci e instabilă. Omul nu poate rămîne în ea. Trebuie *să iasă* din îndoială şi caută în acest scop un mijloc. Mijlocul care-l face să iasă din îndoială şi ne situează în convingerea fermă este metoda. Orice metodă reprezintă reacţia la o îndoială. Orice îndoială re-

prezintă postularea unei metode. Faptul de a fi unit ambele lucruri cu cea mai mare simplitate este miraculosul exemplu de perspicacitate și eleganță intelectuală pe care ni l-a dat Descartes inventînd „îndoiala metodică“.

X

[ORIGINEA ISTORICĂ A OCUPAȚIEI FILOZOFICE]

Ce înțeles poate avea afirmația lui Thales potrivit căreia „totul este plin de zei“ ? Așa cum în orice exprimare cineva spune ceva cuiva, sensul unui text are două dimensiuni. Una constă în ceea ce se pare că spune textul. Cealaltă constă în faptul că un om anume spune ceea ce spune altui om sau unui grup anume de oameni. Doar integrarea acestor două dimensiuni dă textului un sens concret.

Să încercăm a înțelege cuvintele lui Thales în sensul lor strict textual. Ar însemna că există tot atîția zei cîte lucruri și evenimente, iar asta presupune că nu s-ar putea face distincția între lucruri și zei sau și, mai precis, că nu există lucruri, ci doar zei. Zeii și lucrurile sînt incompenetrabili și, dacă totul e plin de zei, e cu necesitate gol de lucruri.

Nu este posibil, așadar, ca Thales să folosească aici cuvîntul zei în sensul lui normal și direct — care e cel al tradiției religioase —, ci într-un sens oblic și nou. Atributul primar al zeilor care sînt zei *sensu recto* era cel de a reprezenta extraordinarul față cu ordinarul, realitatea privilegiată și insolită față cu cotidianul și obișnuitul. În anumite puncte și în anumite clipe ale realității, zeul acționa în contrast cu restul realității unde zeul nu-și făcea apariția. Diviziunea cea mai veche din mintea umană este cea dintre sacru și profan. Se părea că în lume există anumite fapte excepționale, am zice aristocratice, în care zeul acționa și apărea. Ce sens poate avea această democratizare,

această universalizare a divinului pe care s-ar părea că ne-o propune propoziția lui Thales? Evident, acela că zeii încetează a mai reprezenta excepționalul și extraordinarul, transformîndu-se în omniprezență și banalitate, altfel spus că în mintea lui Thales ceea ce el numește zei și-a pierdut atributul primar, că ei au încetat a mai fi propriu-zis zei și s-au transmutat în simple lucruri sau, mai bine zis, în ceva ce rezidă în fiecare lucru și reprezintă principiul realităților și comportamentelor acestuia. Zeii s-au degradat în cauze.

Enunțul unei teoreme geometrice este o exprimare ce nu se adresează nici unui om anume, ci omului în general, acelui *vernünftiges Wesen* [ființă rațională] despre care Kant ne vorbește cu atîta entuziasm. Această indeterminare a interlocutorului se învederează prin aceea că enunțul teoremei nu face aluzie la nici o opinie, mai mult sau mai puțin divergentă, față de care își afirmă conținutul. De aceea, teorema nu prezintă niciodată caracteristica de a fi un fragment dintr-un dialog. Or, propoziția lui Thales are un aspect esențialmente dialogic. Ea rectifică, corectează o opinie preexistentă, tocmai „opinia publică" sau *dóxa* comună, potrivit căreia numai în unele fenomene privilegiate rezidă zei. Prin forma enunțării sale, propoziția lui Thales ține de stilul apoftegmelor celor Șapte Înțelepți. Aceștia dialogau cu opinia publică sau cu ceilalți înțelepți. Χαλεπὸν ἐσθλὸν ἔμμεναι, spune Pittacos, iar Solon răspunde: Χαλεπά τὰ καλά [73].

Într-un excelent articol despre „credința în zeii olimpici", Bruno Snell[74] spune: *„Der Gedanke, die Götter*

[73] Wilamowitz, *Sappho und Simonides*, p. 174.

[74] Bruno Snell (1896–1986), reputat filolog clasic german, profesor la Universitatea din Hamburg. Opere principale: *Die Entdeckung des Geistes* (1946), *Der Aufbau der Spache* (1955), *Gesammelte Schriften* (1966).

könnten vielleicht nicht existieren, hat überhaupt erst um die Mitte des 5. Jahrhunderts geäussert werden können.“[75] Formularea e circumspectă și, tocmai de aceea, echivocă. E de notat că în ea este implicită supoziția potrivit căreia, din secolul al VI-lea pînă la data aceea, ateismul progresase printre greci, se răspîndise și se acutizase. După Snell, Protagoras este cel dintîi care tăgăduiește în mod expres existența zeilor. La drept vorbind, Protagoras spune doar că nu se poate ști dacă există sau nu zei și nici care le sînt formele dacă ar exista; teză care, făcînd parte din universalitatea relativismului său sceptic, își pierde cea mai mare parte din îndrăzneală. Acele cuvinte ale lui Protagoras reprezintă însă o negare mai efectivă a zeilor decît cele ale lui Heraclit și cele ale lui Xenofan? La urma urmelor, Protagoras nu le substituie zeilor nici o altă realitate, pe cînd Xenofan și Heraclit evacuează Panteonul și, în locul pluralității zeilor constitutive religiei grecești, vorbesc despre un zeu al cărui prim atribut este de a fi unic. La fel procedase Anaximandru, care a fost considerat fără dubiu ca un ateu. Zeul care apare la capătul unui raționament nu este, evident, un zeu al religiei, ci un principiu teoretic. Omul care-l descoperă trebuie să se fi smuls în prealabil din credința religioasă și, pomenindu-se pierdut într-o lume căreia fundamentele tradiționale îi fuseseră extirpate, să se fi văzut obligat a căuta prin libera alegere a minții sale un nou fundament. Această liberă alegere a principiilor e ceea ce s-a numit „raționalitate“.

Dacă acelei libere alegeri a principiilor i se dă numele de filozofie, nu pare îndoielnic ca procesul de creare a

---

Ediții din clasici (Bachilides, Pindar); coordonator al *Lexikon des frühgriechische Epos* (din 1955). (*N. t.*)

[75] *Das neue Bild der Antiquen*, I, p. 113, 1942. [„Ideea că zeii s-ar putea să nu existe a putut fi exprimată, în general, abia pe la mijlocul secolului al V-lea.“]

filozofiei să presupună o etapă de ateism. Pe parcursul secolului al VI-lea, pentru anumite grupuri dintre grecii coloniali religia a încetat a mai fi o formă de viață posibilă și, de aceea, s-au văzut siliți să inventeze o atitudine în fața existenței diferită și contrapusă celei religioase. În nimic nu se manifestă cu mai mare claritate această contrapunere ca în uzul de a numi „zei“ entități ale căror atribute făceau imposibili „zeii populari“ care reprezentau religia grecilor. Cicero ne transmite că Antistenes, în *Fizica* sa, spune: *Populares Deos multos, naturalem unum esse* [76].

Din vremuri străvechi cuvîntul „zeu“ are în Grecia o mare mobilitate semantică. Plutarh, în eseul său despre „Cum trebuie să asculte tînărul lectura poeților“, spune că „trebuie să știm și să nu uităm niciodată că termenii *Zeus*, *Zin* desemnează la poeți — și se referă la Homer — uneori zeul însuși, dar alteori Fortuna, iar deseori și Destinul“ (§ 6). La fel Cicero, în cartea întîi din *De natura deorum*, se arată surprins, pare-se cu ingenuitate, de faptul că filozofii au aplicat numele *theós*, *theion*, *daímon* etc. celor mai diverse lucruri şi că, prin urmare, le utilizează contradictoriu. Astfel, în Aristotel, constată că zeu este intelectul, dar și aștrii care se învîrtesc într-o necontenită mișcare. Cînd citim *Timaios*, ne surprinde frecventa rectificare pe care Platon se vede obligat să o facă atunci cînd vorbește, în dialogul acesta, despre „zei“. La început, înțelege cuvîntul în semnificația sa religioasă plenară, dar, numaidecît, observă că atunci fraza nu are sens pentru că acei zei nu sînt altceva decît aștrii și Pămîntul în calitatea sa de corp sideral. Asta îl silește să se corecteze și să înțeleagă termenul „zei“ ca termen fizic. A se vedea distincția clară și aproape parodică a acestui dublu sens cînd face

[76] *De natura deorum*, I, XIII. (În echivalare liberă: „Zeii numeroşi ai cultelor populare sînt natural unul singur.“ — *N. t.*)

deosebirea dintre „zeii care se rotesc sub ochii noștri [...] și cei care nu se arată decît atunci cînd vor“[77]. Asta dovedește că acele cuvinte cu greu mai semnificau un anume caracter de realitate care ar trebui să fie determinat și nu ar îngădui contradicții, ci se transformaseră mai degrabă în titluri de noblețe ontologică ce pot fi acordate celor mai diverse ființe. Burnet[78] sugerează că această utilizare echivocă a termenului „zeu“ de către filozofi — după cum se poate observa în *Norii* lui Aristofan — a fost cauza reacției violente împotriva lor care s-a produs în opinia publică ateniană.

Mai mult însă decît orice sentință în care s-ar tăgădui public existența zeilor religiei, ateismul fiziologiei ionice apare manifest în modul de a gîndi care îi dă naștere. Acest mod de a gîndi a reprezentat răsturnarea completă a *lógos*-ului mitic în care se ivesc zeii. Realitatea umană, „lumea habituală“, se caracterizează printr-o potențialitate limitată, contingentă și hazardată. Experiența impotenței umane — care e viața însăși —, provocînd un recul mental, obligă prin „necesitate dialectică“ să se gîndească altă realitate caracterizată în mod opus: o realitate cu potențialitate nelimitată, nesupusă hazardului, sigură pe sine. Această realitate este „divinul“, materia numinoasă din care sînt plăsmuiți puteri și zei particulari, specializați, de la zeii momentani pînă la zeul cu biografie bine precizată.

Lógos-ul mitic, așadar, pentru a „explica“ sau întemeia realitatea umană, care este realitatea *prezentă*, imagina altă realitate anterioară, într-un absolut *înainte* sau *alcheringa* — potrivit aborigenilor australieni —, constituit tocmai

---

[77] *Timaios*, 41 a. (Trad. de Cătălin Partenie. — *N. t.*)

[78] John Burnet, profesor de literatură și filozofie greacă la Universitatea St. Andrews (Scoția), editor al lui Platon (*Ioannes Burnet, Platonis Opera*, 5 vol., 1900–1907; alte scrieri: *Greek Philosophy: Thales to Plato*, *Platonism* etc. (*N. t.*)

pentru că în el era posibil ceea ce în prezentul uman e imposibil. Gîndirea ionică — nu doar la „fiziologi", ci și la Hecateu — încearcă invers să explice *înainte*-le — originea lucrurilor, acea *physis* —, construindu-l conform legii experimentale a vieții noastre. Prin urmare, prezentul explică trecutul care, astfel explicat, se preface într-un *înainte* efectiv, în trecut unit în continuitate cu prezentul, dăinuind în el și slujindu-i astfel drept fundament permanent. Astfel, la Hecateu ia naștere *teoria* istorică văzută ca *o construcție* intelectuală a trecutului *prin intermediul* prezentului. Opinia tradițională este invalidată, stigmatizată ca simplă balivernă și, în contrast cu ea, își face apariția noua opinie văzută ca fermă — adică adevărată. Pare, așadar, esențial ca adevărul să se detașeze pe un fond de erori recunoscute ca atare.

Inițierea unui mod de gîndire ce-l răstoarnă atît de radical pe cel tradițional și face din lume o realitate substanțial profană nu pare posibilă dacă nu ni-i reprezentăm pe acei primi gînditori ca lipsiți de credință religioasă și încă într-un grad extrem. Nu e nici necesar, nici verosimil să presupunem o acutizare a ateismului în secolul al V-lea. Faptul că în fiziologii ionici nu apare nici măcar un singur text în care zeilor tradiționali să li se atribuie cel mai mărunt rol ar trebui să producă o și mai mare surpriză decît cea constatabilă îndeobște. De aceea nu se cuvine să interpretăm sentința lui Thales în sensul că zeii săi atotprezenți ar avea caracter „divin", ci cu totul dimpotrivă. Propoziția este ușor ironică și are caracter de eufemism.

E important de notat diferența radicală de stil dintre fiziologii ionici și gînditorii care au întemeiat filozofia — Heraclit, Parmenide, Xenofan. Cei dintîi își expun calm opiniile, în timp ce aceștia din urmă se năpustesc furibunzi împotriva vulgului și-și acoperă cu insulte, nominal și generic, predecesorii. Lucrul e atît de evident, încît e sur-

prinzătoare absența oricărui studiu asupra lui. De ce oare filozofia debutează insultînd? Între ionici și Heraclit s-a scurs mult timp. Moartea lui Anaximene, ultimul dintre aceia, trebuie să fi coincis cu nașterea lui Heraclit. Asta vrea să însemneze că în secolul al V-lea se formase treptat un tip de om nou: „gînditorul". Imprecizia acestui cuvînt e oportună pentru că și realitatea pe care o denumește era vagă. Ce este la drept vorbind gînditorul nu se va preciza decît abia un veac mai tîrziu în Academia platonică — admițînd că în istorie, inclusiv în vremea noastră, s-ar putea preciza ceva. Generația lui Heraclit și Parmenide găsește deja formată în fața sa, deși *flou*, acea nouă figură umană cu caracter propriu și asemănătoare cu o profesie. Primii care exercitaseră această îndeletnicire ce avea să fie *teoria* încă nu se puteau vedea pe ei înșiși ca gînditori, așa cum Iulius Caesar nu se putea vedea pe sine ca pe un Cezar. Ocupația lor era facerea concretă a unui individ. Era nevoie să fie practicată de o întreagă serie de indivizi pentru ca acea ocupație să se dezindividualizeze și să devină tipică, modelînd un *tip* deplin de om și ceva asemănător cu o funcție sau cu o magistratură. Heraclit, în pofida individualității sale hipertrofiate, vorbește ca *magistrat al gîndirii*. Bineînțeles, ei nu se adresează încă poporului care nu avea nici cea mai vagă idee despre acest nou tip de om. Vorbesc unor anume grupuri minoritare care au acordat atenție producțiilor intelectuale specifice ale vremii — care-i comentează pe Homer și pe Hesiod, se informează despre teologiile orfice, dar continuă în ultimă analiză să fie tributare opiniilor tradiționale. Aceste grupuri reprezintă pentru Heraclit și Parmenide vulgul și împotriva lor își declanșează bună parte din imprecații. Insulta la adresa vulgului este oarecum tonalitatea proprie „gînditorului", pentru că misiunea acestuia, destinul său profesional, este să posede idei „proprii" opuse *dóxei* sau opiniei publice.

Pentru a coincide cu aceasta nu era nevoie de noua magistratură. De aici conştiinţa foarte clară pe care o aveau Heraclit şi Parmenide de faptul că, formulîndu-şi gîndul în faţa şi împotriva *dóxei*, opinia lor era în mod constitutiv *parádoxa*. Caracterul acesta paradoxal a dăinuit de-a lungul întregii evoluţii filozofice. La fel, Amos, primul „gînditor" evreu, care e contemporan cu Thales, ne va aduce la cunoştinţă că fiinţei instituite de Dumnezeu în profesiunea sa, Dumnezeu îi impune această însărcinare: „Prooroceşte *împotriva* poporului meu."[79] Orice profet este profet *împotriva* şi la fel orice „gînditor". În pasajul din operele sale unde Platon vorbeşte mai concret despre acei primi „gînditori", el subliniază în maniera cea mai explicită forma paradoxală şi, tocmai de aceea, absconsă a gîndirii lor atunci cînd spune că „ne-au nesocotit peste măsură pe cei mai mulţi dintre noi, sfidîndu-ne. Într-adevăr, nu s-au sinchisit dacă putem să-i urmărim sau nu în cele ce spun, ci şi-au dus fiecare pînă la capăt propriul gînd"[80].

Dacă însă la începutul secolului al V-lea „gînditorul" are deja conştiinţa de sine ca atare şi ştie că exercită o îndeletnicire umană destinată unei misiuni importante şi care semnifică o magistratură, el nu a reuşit încă să-şi consolideze suficient fizionomia profesională pentru ca poporul, autenticul popor, să i-o vadă şi să ia o atitudine faţă de el. De aici incomparabila libertate de care se bucură atît fiziologii ionici cît şi primii filozofi. „Gînditorul" nu este o figură socială.

Socializarea „gînditorului" se produce de-a lungul secolului al V-lea. În faţa acestei teme se vede în mod acut

[79] *Amos*, 7, 15. [A se vedea volumul *Despre raţiunea istorică*, publicat în Colecţia „Obras de José Ortega y Gasset".]

[80] *Sofistul*, 243 a. (Trad. de Constantin Noica. — *N. t.*)

deformarea pe care o suferă istoria Greciei din pricina incongruenței informației noastre. Se întîmplă, așadar, că, în timp ce posedăm atîtea informații despre Atena, știm foarte puțin despre celelalte cetăți. Chiar și despre Sparta, în ciuda rangului său istoric, nu știm destul ca să ne putem reprezenta cotidianitatea ei. Și încă de Sparta ne-am putea dispensa cînd, ca în cazul de față, e vorba să ne lămurim ce anume s-a întîmplat cu primii filozofi. Nu putem face însă același lucru cu celelalte cetăți pentru că în ele, nu în Atena, s-au născut și au trăit „gînditorii“ pe parcursul primei jumătăți a secolului al V-lea. În ele, nu în Atena s-a constituit acest nou tip de om. Care a fost relația dintre el și cetatea unde a locuit? Nu ne putem forma o imagine despre ea. Avem doar un anumit temei să bănuim că era foarte diferită de cea pe care, începînd din secolul al IV-lea, a prezentat-o relația „gînditorului“ cu Atena. Nu se poate interpreta altfel faptul că, dată fiind sărăcia datelor noastre, cea mai mare parte a lor constau în a ni-l arăta pe filozof deplasîndu-se de la o cetate la alta sau intervenind în lupte politice. Asta în contrast cu stabilitatea predominantă a filozofilor de la Atena începînd din anul 400.

Suferim deci de o cecitate de șaizeci de ani, tocmai etapa în timpul căreia s-a modelat figura socială a „gînditorului“. Cecitatea noastră se datorează împrejurării că Atena, unica cetate favorizată de lumina informației, trăia retardată în raport cu periferia lumii grecești, în ceea ce privește „gîndirea“. Aceasta din urmă urzea doctrine de un secol și jumătate, iar atenienii nu făcuseră încă experiența „gînditorului“. A trebui ca Pericle, cu *snobismul* de bună calitate al oricărui bun aristocrat, să-l aducă pe Anaxagoras în preajma anului 460. Puțin mai tîrziu, pe la 440, ne bucurăm deja de vizibilitate deplină și în fața ochilor ne apare și „gînditorul“ ca figură socială, cu alte

cuvinte ca un tip de om nou pe care *demos*-ul îl vede şi-l recunoaşte. Nu înseamnează că această viziune ar fi şi adecvată. Nici nu se putea să fie.

A fost o experienţă cum nu se poate mai contrariantă cea căreia i-a fost supus, la vremea aceea, un „popor“ ca acela al Atenei, care era profund reacţionar, intens ataşat credinţelor tradiţionale. Înapoierea sa „intelectuală“, coincizînd cu triumful ei politic asupra Greciei şi cu sporirea subită şi fabuloasă a bogăţiei sale, a făcut astfel încît tot ce fermentase vreme de un veac jumătate în restul Eladei să se prăbuşească dintr-o dată, peste pieţele şi porticurile Atenei. Pentru prima dată şi brusc, pe lîngă poezia şi *mitopoeia* tradiţionale, publicului atenian i se oferă într-o enormă abundenţă şi, mai cu seamă, într-o pestriţă varietate noi produse ale minţii. Sînt sofiştii care vin din Orient, ţin discursuri stilizate, îşi expun „gînditorii“ (Aristofan); explică noua ştiinţă ionică, pitagoriciană, eleată; oferă spectacolul extragerii din cutii a modelelor corpurilor geometrice, sferele armilare; care explică eclipsele prin fapte foarte simple şi lipsite de orice mister. Între timp, „sofistul“ Herodot relatează istorii exotice, descrie alte pămînturi şi alte popoare şi ce i s-a întîmplat acolo şi ce li s-a întîmplat acolo grecilor. O avalanşă de „paradoxe“ cade asupra Atenei. Se face auzită teribila blasfemie că aştrii nu sînt zei, ci mingi de metal arzător, soarele, de pildă, potrivit lui Anaxagoras, despre care acesta spune că e mai mare decît Peloponesul[81].

Acesta e primul moment cînd asistăm la înfruntarea dintre „gînditor“ şi public. Era inevitabil ca oamenii să nu se fi putut orienta în acel haos de noutăţi şi să nu ştie a distinge unele de altele diferitele linii de ocupaţii pe care le reprezentau. Inclusiv grupuri selecte ca acela al poe-

---

[81] Vezi Wilamowitz, *Platon*, I, pp. 65 şi urm.

ților nu izbuteau să vadă limpede de ce anume era vorba în fiecare caz. Cum nici nu se putea altfel, figura socială a „gînditorului“, în acest prim ceas, apare cu un profil confuz. Doar asta ne îngăduie să explicăm fizionomia extravagantă pe care Aristofan i-o atribuie lui Socrate în *Norii*. Aceasta e una din problemele în care filologii au dovedit cea mai redusă perspicacitate. Pentru rezolvarea ei se impune să nu presupunem de la început că Aristofan știa cine era Socrate, ci că muza comică îi impunea să deformeze ceea ce avea în fața ochilor. E mișcător să vezi munca depusă de către filologi pentru a-l disculpa pe poet de acea deformare, ca și cum ar avea vreo noimă să ne așteptăm ca *Norii*, în nici un caz, să ne prezinte un portret congruent al filozofului. E inutil în cazul acesta să se vorbească îndeosebi de deformare, deoarece ea e de la sine înțeleasă. Orice deformare permite să vedem în ce direcție a fost practicată și cum era forma inițială pe care o deviază și o descompune. În *Norii* descoperim cu perfectă claritate care era acea formă și observăm că nu era cea a individului Socrate, ci o imagine confuză pe care Aristofan și majoritatea atenienilor și-o făceau la data aceea despre „gînditor“. De notat că trăsătura cea mai frapantă a acestei caricaturi e tocmai cea care are cel mai puțin de a face cu Socratele real, și anume că se ocupă de „meteorologie“, de lucrurile ce apar la înălțime.

E unul și același lucru ca un anumit tip de om să dobîndească o figură socială și ca societatea să reacționeze în fața lui. Într-adevăr, abia sosește la Atena primul filozof, și anume Anaxagoras, și poporul atenian începe să reacționeze cu un sentiment de contrarietate pînă atunci necunoscută. Grecii au găsit în limba lor un cuvînt pentru a califica acele comportamente umane care le produceau o asemenea contrarietate: spuneau despre ele că erau *περιττός*. Aristotel ne relatează în mod expres că vulgul

îi blama pe bărbații ca Anaxagoras și Thales pentru că se îndeletniceau cu *περιττά* [82]. Cuvîntul nu e ușor de tradus în limbile noastre din pricina numeroaselor reflexe semantice al căror purtător este. Pe de o parte înseamnă acțiune sau opere extraordinare și are o valoare laudativă, dar pe de alta înseamnă un comportament excesiv, necontrolat, necuvenit și mai cu seamă în sens religios, prin urmare sacrileg. Mi se pare cea mai nimerită traducere[83].

De îndată ce poporul percepe figura „gînditorului", situația acestuia se schimbă radical, deoarece reacția socială față de el e negativă și el nu are altă soluție decît să se bizuie în activitatea sa pe anumite precauții defensive. La poporul atenian atitudinea religioasă continua să fie pe deplin vivace, din ea făcînd parte și convingerea că în univers există taine pe care omul trebuie să le respecte, tocmai pentru că cunoașterea lor este privilegiul zeilor. A încerca să le pătrunzi și a nu crede în zei erau, pentru atenianul normal, unul și același lucru. Tot ce se petrece în cer este divin și, în consecință, „meteorologia", care năzuia să-i cunoască secretul originii, alcătuirii și comportamentelor sale, nu se putea să nu apară ca o îndeletnicire blasfematoare. Iritarea *demos*-ului nu avea cum să mai întîrzie. Și, efectiv, în ultima treime a secolului al IV-lea, cei trei filozofi care s-au remarcat la Atena — Anaxagoras, Protagoras și Socrate — au fost fie expulzați, fie, ca acesta din urmă, „lichidat".

În reacția poporului atenian vedem confirmarea macroscopică a ateismului care acționa ca fundament în noua ocupație inițiată de către ionici. În acest moment inițial,

---

[82] *Etica nicomahică*, 1141 b, 3.

[83] Lasson traduce greșit pentru că pasajul trebuie înțeles prin raportare la 1177 b, 33.

ambele forme de viață ne apar prin urmare ca antagonice și incompenetrabile.

Această nouă și dificilă situație publică a „gînditorului“ este cea care a stat la originea numelui de „filozofie“, care e atît de straniu, atît de artificial și atît de puțin expresiv. E deci interesant de observat că încă de foarte timpuriu „gînditorii“ au început să se preocupe de felul cum trebuiau să se numească pe sine și îndeletnicirea lor. Platon ni-l prezintă pe Protagoras discutînd acest subiect pe o pagină și jumătate. Vedem acolo că cuvîntul „sofist“ era vechi și li se aplica poeților, muzicienilor și prezicătorilor, dar, întrucît fusese discreditat și stîrnise mînia mulțimilor, era de preferință evitat și înlocuit cu altele. Platon vrea să ne facă să credem că împrejurarea era valabilă pentru numele de „sofist“, înțeles așa cum îl înțelegea el, dar că, pentru oameni, el însemna ansamblul confuz al tuturor celor ce expuneau noile opinii. Important pentru noi este că Platon ne descrie aici situația „gînditorului“ confruntat cu opinia publică drept una primejdioasă.

„Gînditorul“ trebuie să ascundă ocupația căreia i se consacră, evitînd ca numele să i-o dea de gol și e nevoit să recurgă la deghizamente și precauții — *πρόσχημα ποιεῖσθαι καὶ προκαλύπτεῖσθαι, εὐλάβειαν*[84]. În repetate rînduri Platon face aluzie la ostilitatea pe care o întîlnește filozoful în preajma sa socială și chiar la finele vieții, în *Legile*, 821 a, socotește necesar să protesteze că cercetările științifice, mai cu seamă cele astronomice și filozofice, trec drept lipsite de pietate — *οὐκ ὅσιον*. Această atitudine publică a fost atît de tenace, încît și Alezandru din Afrodisia încă mai are grijă ca *σοφοῖ*-ii să fie calificați ca *περιττούς*[85].

---

[84] *Protagoras*, 316 d, 317 b.

[85] *Comm. in Met.*, 529 (982 b 29, 983 a 2).

E curios că niciodată în această primă etapă a „gîndirii" nu li s-a dat numele de *sofoí* celor care o practicau şi nici ei înşişi nu şi l-au atribuit. Cuvîntul era foarte vechi. Îşi are corespondentul exact în latină, *sapiens*, şi e de origine indoeuropeană. La popoarele cele mai primitive există expresii omoloage pentru a desemna ceea ce a fost poate cea mai veche magistratură a omenirii: omul, în genere un bătrîn, avînd misiunea să încerce alimentele spre a distinge care din ele erau sănătoase sau dăunătoare pentru trib, prin urmare cel care degusta mai cu seamă plantele şi devenise expert în a distinge savorile, *sapores*. Plantele au savoare, *sapor*, datorită sucului lor — în aria germanică *Salt* —; ele sînt *sapientes*. De la obiect, cuvîntul trece la subiectul „priceput la gusturi" — *sapiens*-ul, *sofós*-ul. Acesta trebuie să fi fost sensul originar al lui Sisyphos. Semnificaţia aceasta s-a extins însă la toate dimensiunile vieţii omeneşti, printre ele la toate tehnicile, dar referindu-se totdeauna la un tip de ştiinţă care nu era cea teoretică, încă inexistentă. „Priceputul" ştie anumite lucruri, nu pentru că ar avea idei generale (teorie) despre ele, ci pentru că trăieşte într-o relaţie concretă şi constantă cu ele, le are prezente deopotrivă în individualitatea lor şi într-o imensă varietate şi cazuistică. De pildă „priceputul" în materie de porţelanuri sau „antichităţi". E o ştiinţă empirică şi greu transmisibilă. Ei bine, dintre toate aceste lucruri în care poţi fi priceput, cel mai însemnat este viaţa omenească însăşi, atît cea personală, cît şi cea colectivă. Conţinutul acestei ştiinţe despre structura vieţii omeneşti şi vicisitudinile ei s-a numit „sapienţă", înţelepciune, şi este cea pe care o găsim în „literatura sapienţială". Aşa se face că vechiul cuvînt *sofós* a căpătat curînd un sens mai precis calificîndu-i pe cei Şapte Înţelepţi, care au fost cu toţii oameni de stat. Cel mai important exemplu de ceea ce era înţelepciunea lor sînt *Elegiile* lui Solon. Să com-

parăm ceea ce ne dau acestea cu fragmentele „fiziologilor" sau ale protofilozofilor Parmenide și Heraclit. Solon se ocupă numai de viața omenească și nu teoretizează. Doctrina lui despre cele șapte vîrste musteşte de experiență vitală.

Ideea celor Șapte Înțelepți, spusele și legenda lor au dobîndit în Grecia o popularitate atît de enormă, încît numele de *sofós* a devenit incapabil să-i desemneze pe noii „gînditori". A fost nevoie să se încerce alt cuvînt mai recent, mai puţin prestigios și cu un înțeles mai modest: *sofistés*. În timp ce *sofós* îl califică direct pe om ca fiind el personal înțelept, „sofist" îl denumește pe om prin intermediul ocupației sale în poezie, în muzică, în arta profeției etc. Cum între timp munca „gînditorilor" — nu numai „fiziologi" și filozofi, ci gramaticieni, retoricieni, călători etc. — se condensase într-un corpus de „științe" a căror însușire pretindea ucenicie și, ca atare, învățămînt, numele de „sofist" părea foarte nimerit spre a desemna noua generație de oameni care, pe la 450, se ivesc ocupați profesional cu o meserie nouă: magisteriul noilor idei. În cuvînt rămînea încă neprecizat despre ce fel de *sofía* era vorba, și semnificația lui insista asupra faptului că se ocupa cu manevrarea și transmiterea cunoștințelor.

Împrejurarea aceasta coincide însă cu aceea că „gînditorul" se transformă într-o figură socială și că societatea reacționează cu ostilitate față de ea. Așa se face că noul nume capătă numaidecît un sens peiorativ și nici nu se poate stabiliza ca nume al „gînditorului".

Ajungem astfel la începutul secolului al IV-lea. Platon urmează să-și întemeieze școala alături de „gymnaziul" Akademiei. Școala de ce anume? La zece ani după moartea lui Socrate situația publică a „gînditorului" se mai ameliorase oarecum, pentru că două generații de atenieni — se înțelege, din anumite grupuri aparținînd claselor

superioare — primiseră deja noua educație sau *paideía*. Și totuși ostilitatea *demos*-ului nu dispăruse. Mai mult, „gînditorii“ s-au obișnuit să conteze pe ea și nu mai acționează cu nepăsarea încrezătoare care-i caracterizase pe predecesorii lor în secolul al IV-lea și din prima jumătate a celui de-al V-lea. Stilul „gîndirii“ începe de acum încolo să se mascheze, să piardă din spontaneitate, învăluindu-se mai mult sau mai puțin în prudență spre a nu irita credința religioasă a mulțimii. Aceasta reacționase cu mînie față de „gînditori“ nu doar pentru că erau atei, ci pentru că în modul lor de a se manifesta i se păreau infatuați și insolenți. Ce nume își va alege pentru îndeletnicirea sa un bărbat ca Platon, educat în ironia lui Socrate? Problema se complica pentru că sosise momentul de a reacționa împotriva confuziei în care se prezentau în fața publicului din Atena ocupațiile intelectuale cele mai divergente. Situația aceasta făcea și mai urgentă și imperativă necesitatea de a se înarma cu un nume defensiv în egală măsură față de opinie și față de celelalte forme de „gîndire“. Vorbim de poporul care pesemne mai mult decît oricare altul a trăit cuvintele cu cea mai mare precizie.

De ceva mai puțin de un secol exista în limbă unul a cărui semnificație era cum nu se poate mai vagă și care nu angaja la nimic — cuvîntul *a filozofa*. Deocamdată, era vorba doar de un verb și de un adjectiv. După cum cred, adjectivul apare pentru prima oară la Heraclit, fără a conferi însă vocabulei sensul pe care avea să-l capete un secol mai tîrziu[86]. Pînă și în ultimii ani ai secolului al V-lea cuvîntul apare folosit de Tucidide într-un loc solemn și pus în gura lui Pericle. El este cuplat cu *filokalein*, altă vo-

[86] Fragmentul este curios fiindcă în el se cere ca „filozoful“ să știe multe lucruri, în timp ce una din bătăliile cele mai frecvente ale lui Heraclit este împotriva „savantlîcului“.

cabulă vagă, iar această cuplare va dăinui mult timp. Ambele exclud îndeletnicirea profesională. Ele indică, dimpotrivă, maniera informală de a te ocupa cu artele, cu poezia, cu ideile, care începuse a fi practicată printre „eleganții" din Atena pe la 450, și o semnificație asemănătoare trebuie să fi avut încă de la nașterea lor deloc îndepărtată în timp.

Compusele care încep cu *φιλο* sînt foarte numeroase în greacă. Dacă le trecem în revistă într-un dicționar istoric, sare în ochi faptul că, în cea mai mare parte, ele s-au format în ultimele trei treimi ale secolului al V-lea și prima treime a secolului al IV-lea. Rareori o anumită tendință apare într-o limbă atît de clar cu caracteristicile unei mode. Căci nu e vorba de cuvinte populare, ci aproape toate își mărturisesc originea „distinsă". E însă imperios necesar să nu punem semnul egalității între atitudinea noastră față de aceste cuvinte compuse și cea care va fi fost normală printre grecii care au făurit-o și au obișnuit s-o aplice. Tendința de a folosi cuvinte compuse e caracteristică limbii grecești. Dar această tendință antrenează și fenomenul deopotrivă opus și complementar: poporul care utilizează multe compuse nu-și dă seama îndeobște de compunerea lor, ci de unitatea rezultantă în care componentele dispar. Faptul devine foarte limpede cînd comparăm germana, atît de înclinată spre compunerea cuvintelor, cu limbile romanice. Noi înțelegem cuvîntul compus tocmai ca pe unul descompus.

Cazul cuvintelor care încep cu *φιλο* reprezintă însă, chiar în cadrul compuselor, ceva foarte particular, deoarece, chiar dacă φιλο era un cuvînt aproape de sine stătător, a ajuns să se transforme, prin utilizarea sa excesiv de frecventă, în ceva foarte apropiat de un prefix. Asta a dus la ștergerea *aproape* completă a sensului său de „afecțiune", de „gust pentru sau de", rămînînd doar cu valoarea

de frecventativ, de continuativ, pentru a sugera caracterul de natură sau de înclinaţie. Pe scurt, ceva asemănător cu sufixele latine *-osus* şi *-bundus* [87].

Toate acestea se raportează la verbul *a filozofa* şi la adjectivul lui, a căror existenţă poate fi datată pe la 500. Astfel echipaţi, am vrea să asistăm la apariţia substantivului „filozofie", care ne interesează aici.

Cine ar avea în vedere toate datele pozitive şi negative ce intră în joc va recunoaşte că nu este iritant de hazardat să situăm în decada 440 apariţia substantivului „filozofie", ca expresie nouă şi savuroasă pe care au început s-o utilizeze unele grupuri de „manierişti" ce-l înconjurau, mai îndeaproape sau mai de departe, pe Pericle. Cu douăzeci de ani în urmă, Anaxagoras sosise la Atena, unde încă nu se cunoştea noua faună reprezentată de „gînditor". Acest fapt şi viaţa retrasă ce i se atribuie lui Anaxagoras au făcut ca efectele prezenţei sale în cetate să se producă cu asemenea întîrziere, cel puţin de o manieră vizibilă. În acei ani n-a izbutit să-şi facă decît un discipol, pe Archelaos — care ar fi primul filozof atenian şi al cărui discipol a fost Socrate. Între timp însă generaţia născută la cincisprezece ani după Pericle a şi fost contaminată de noile idei şi simte un puternic entuziasm pentru formele de viaţă pe care le iniţiaseră „gînditorii" de la periferia elenică. Asta face ca Atena să înceapă a fi vizitată de bărbaţi ca Zenon, poate Parmenide, Prodicos şi Protagoras, care, fie şi în prezenţe de scurtă durată, s-au manifestat în faţa cercurilor rafinate. În acea ambianţă trebuie să fi şi început a circula numele de „filozofie" pentru a desemna îndeletnicirea cu toate noile discipline, prin ur-

---

[87] O indicaţie interesantă despre compusele cu φιλο, în Rielh, *Grundbegriffe der stoischen Ethik*, pp. 24, 28, 29.

mare de la filozofia naturală pînă la retorică. O situație aparte alături de toate acestea era cea de care se bucura medicina.

Orice cuvînt din limbă reprezintă un uz care se formează în cadrul unei părți a societății și se extinde uneori la întregul ei. Cînd e vorba de un grup social foarte specializat, unele dintre cuvintele utilizate de către acesta încetează a mai fi cuvinte ale limbii și se transformă în termeni. Limba e un lucru foarte diferit de o terminologie. Termenul este o vocabulă a cărei semnificație este determinată de o definiție prealabilă și poate fi înțeles doar cunoscînd-o pe aceasta. Din acest motiv semnificația lui e precisă. Dar cuvîntul din limbă ne livrează sensul său fără nici o definiție prealabilă. Tocmai de aceea el este totdeauna imprecis. Ei bine, vocabula „filozofie“ nu ia naștere ca termen, ci ca un cuvînt normal din limbă și chiar, ca atare, cu un profil cum nu se poate mai fluctuant. Transformarea ei în termen poate simboliza istoria vieții intelectuale ateniene de pe parcursul următoarei jumătăți de veac.

Transformarea aceasta are loc la Platon. Întreaga lui operă reprezintă o strădanie neslăbită de a da cuvîntului „filozofie“ un sens riguros. Faptul însă că, încă din primele lui scrieri, el ne apare atît de preocupat de acest nume, prin urmare chiar înainte ca el însuși să stăpînească ideea precisă a unei discipline la care avea să se refere mai tîrziu dovedește că predilecția lui pentru această vocabulă este la el un lucru moștenit de la Socrate.

La Socrate, necesitatea de a găsi un nume care să-i protejeze activitatea devenise o chestiune mai acută și mai peremptorie decît la gînditorii precedenți. El era primul cetățean atenian care apărea în forma cea mai publică preocupat de noile idei, fie pentru a le expune, fie pentru a le critica. După ce Anaxagoras și Protagoras fuseseră

expulzaţi, nu se putea ca el să nu-şi dea seama cu toată limpezimea că activitatea lui era primejdioasă. Pe de altă parte, pentru nimeni altul nu era mai important ca pentru el să se diferenţieze de opinia oamenilor, a naturaliştilor şi a retorilor. Trebuie să-l fi iritat cînd se auzea numit, ca aceştia, sofist. Şi adevărul este că şi cincizeci de ani mai tîrziu Isocrate continua să-l numească astfel. Oare nu era „filozofia" cuvîntul ideal pentru situaţia lui ? Era un nume graţios, cu profil difuz, fără nimic vexant şi care proclamă dorinţa de a nu face figură de infatuat. El îi oferea însă, anume pentru mesajul său, posibilitatea de a-i conferi o nouă semnificaţie pur şi simplu utilizînd cuvîntul compus prin descompunerea lui, subliniindu-i, cu alte cuvinte, etimologia. Căutarea în limbă a unui nume pentru ceva nou îl determină întotdeauna pe căutător să zăbovească într-o manieră anormală în faţa cuvintelor, care se văd atunci înstrăinate, întru cîtva ca şi cum ar fi cuvinte dintr-o limbă străină. Atunci, contemplate fiind sub această optică anormală — am făcut toţi cîte o experienţă asemănătoare —, etimologia iese la suprafaţă din interiorul cuvîntului ca şi cum prin corpul său obişnuit i-ar ieşi la vedere scheletul. Ei bine, mesajul lui Socrate era extrem de paradoxal, deoarece, faţă de ştiinţele ce erau afişate atît de ostentativ pe atunci la Atena, ştiinţa pe care el însuşi pretindea că o posedă era o „ştiinţă-care-nu-se-ştie", o *docta ignorantia*. Este refuzul categoric de a se considera ca σοφός şi încă şi mai puţin ca profesor de cunoştinţe sau sofist. Tocmai pentru că ştiinţa lui e negativă, el se simte plin de o aspiraţie arzătoare după ceea ce îi lipseşte. Descompunînd cuvîntul, Socrate trebuie să se fi întîlnit cu cea mai exactă expresie pentru ceea ce voia să se vadă că este: rîvnitor, doritor de a şti. Nu făcea cu asta nici un pas pozitiv ca să se precizeze care era *σοφία* filozofului, dar îşi contura cu mare exactitate atitudinea personală. Sub

această formă, ca și des-compusă, vocabula înceta a mai fi un cuvînt din limbă. Etimologia sa o definea în mod formal și-i furniza hieratismul și asepsia care diferențiază „termenul“ de „cuvînt“. În sfîrșit, acest soi de „prestidigitație“ practicată sub numele obișnuit de „filosofía“ era în plus și o creație ironică. Fără îndoială, cuvîntul care, ca atîtea alte *φιλο*, se și manierizase, și-a sporit gradul de manierizare. Dar ironia este, evident, manierism. Școlile socratice, toate, sînt manierizări orientate în direcții diferite. Trebuia să iasă și mai mult în evidență manierismul, intens uneori, al lui Platon, care l-a împiedicat să fi fost considerat vreodată ca un scriitor „atic“. „Asianismul“ ce i-a fost totdeauna reproșat nu e decît manierism. Nu trebuie să ne surprindă de aceea că el este, poate, autorul care utilizează cele mai multe compuse cu *φιλο*. Ele se apropie de șaizeci!

Această dezvoltare ne face să întrevedem cu destulă probabilitate că numele ilustrei discipline i-a fost dat îndeosebi din rațiuni defensive și ca o precauție pe care trebuia să și-o ia „gînditorul“ față de iritabilitatea concetățenilor săi încă atașați de atitudinea religioasă. Și la Socrate un sens etimologic putea reflecta știința negativă pe care voia să o predea, dar la Platon el își pierde complet orice conexiune cu conținutul ce se pretinde că-l semnifică. Cea mai bună dovadă a acestei împrejurări este lupta dintre Isocrate și Platon pentru a se face stăpîni peste acest nume în scopul de a desemna cu el îndeletnicirile divergente căreia i se consacrau fiecare dintre ei. Bătălia pentru acest nume dovedește două lucruri: unul, că vocabula poseda pe atunci o mare forță de atracție; al doilea, că sensul ei în limbă era cu totul vag, cuvîntul adică nu spunea aproape nimica. Sensul său consta mai degrabă în a nu spune nimic precis și unicul element precis la el îi era semnificația evazivă.

Foarte diferit ar fi fost numele ocupaţiei filozofice dacă, în loc de a fi fost ales în funcţie de preajma socială a „gînditorului“, acesta, cu totală spontaneitate, ar fi căutat un cuvînt care să enunţe în modul cel mai exact cu putinţă ce anume era ceea ce avea loc în el în timp ce filozofa — prin urmare, ca un nume pe care şi-l dădea el însuşi sieşi din intimitatea sa. Şi, într-adevăr, anumite simptome ne sugerează că o vreme părea a fi pe cale de a se consolida ca nume al filozofiei cuvîntul *ἀλήθεια*. Nu e la mijloc doar faptul că, potrivit lui Platon, cartea fundamentală a lui Protagoras s-ar fi numit astfel. Mai interesant e să observăm la Aristotel un anume inconfort faţă de numele „filozofie“, care-l obligă să numească „filozofia primă“ ceea ce, după judecata lui, constituie filozofia propriu-zisă. Se întîmplă, aşadar, că atunci cînd vrea să diferenţieze în mod strict modul de a gîndi care duce la ştiinţa principiilor, cu alte cuvinte la ştiinţa prototipică, şi-l interesează să-l separe pe acesta de celelalte moduri de a gîndi care se succedaseră în Grecia — poezia, cosmogoniile şi teologiile orfice, „fiziologia“ —, el semnalează linia acelor *φιλοσοφάντες περὶ τῆς ἀλήθειας*, cei care au filozofat despre adevăr[88]. Această versiune, care este cea uzuală, nu are sens. Adevăr nu înseamnează aici un adevăr oarecare, ci un gen de adevăr radical şi foarte ferm la care nu se poate ajunge decît printr-o anumită modalitate sau metodă de a gîndi. El desemnează în acelaşi timp rezultatul investigaţiei şi maniera intelectuală de a ajunge la el. Or, asta era un lucru ignorat în vremurile vechi. Fusese iniţiat cu puţine generaţii mai înainte şi, de aceea, mai explicit, va vorbi încă în *Protreptikós*-ul său despre „ştiinţa — *φρόνησις* — acestui adevăr, pe care au iniţiat-o Anaxagoras şi Parmenide“[89]. Cînd şi cînd în scrierile aristotelice acel *περὶ τῆς*

[88] *Metafizica*, 3, 983 b 3. O repetă în 993 a 30.
[89] Fragm., 52.

ἀλήθειας semnifică în mod formal numele unei științe, anume pe cel al filozofiei în sensul cel mai strict.

Deși adevărul pentru Aristotel rezidă în judecată, acest fel de a rezida trebuie înțeles doar ca o formă de găzduire, întrucît adevărul nu este la origine adevărul unei judecăți, ci adevărul ființelor înseși sau ființele în adevărul *lor*. Ființele prin ele însele nu apar în adevărul lor, ceea ce nu implică neapărat că modul lor de a se înfățișa ar fi eroarea. Pur și simplu nu este „adevărat". Adevărul ființelor este în sine ascuns și trebuie să se reveleze, să fie descoperit. La fel se întîmpla și cu zeii, dar aceștia se revelau prin libera lor voință și nu exista nici un mijloc de a le controla autenticitatea epifaniei. Filozofia, în schimb, s-a prezentat ca procedeul metodic de obținere a revelației — *ἀλήθεια*. Dacă vrem să vorbim despre trăire (*Erlebnis*), această revelație metodică a fost „Erlebnis"-ul fundamental al primilor filozofi și, ca atare, *ἀλήθεια*, numele care, privit din intimitatea sa personală, corespundea îndeletnicirii lor.

Acum trebuie să facem și noi o separație radicală între filozofie și ceea ce nu e filozofie, pentru a încerca să întrezărim cum s-a ivit ea, nu doar diferențiindu-se de religie, ci și de celelalte moduri de a gîndi. Cu alte cuvinte, trebuie să ne întoarcem la ceasul cînd Parmenide a început să vorbească de ceva nespus de ciudat și pe care l-a numit „ființă" Cum și de ce s-a petrecut o aventură atît de ciudată ? Se repetă cu excesivă facilitate că filozofia este întrebarea ce anume este Ființa. Ca și cum a te întreba despre un personaj atît de eteroclit ar fi lucrul cel mai firesc din lume. Noi sîntem nevoiți să abordăm această întrebare ceva mai devreme decît avea să vorbească despre Ființă. Nu se poate ca aceasta să fi fost ceea ce au început să caute oamenii care-și pierduseră credința în zei și nu se mulțumeau cu *φύσις*. Ființa va fi fost poate ceva ce nu mai semnifica întrebarea inițială. Ființa era, poate, chiar

răspunsul. Cînd se spune că Filozofia este întrebarea ce anume este Fiinţa, se subînţelege că ea va căuta să descopere atributele constitutive ale Fiinţei sau ale „existentului". Asta presupune însă a avea deja sub ochi Fiinţa. Cum a ajuns oare ea să stea în faţa minţilor? Nu pare oare mai verosimil ca oamenii, o dată pierdut temeiul vieţii lor, să se fi întrebat de ceva X care trebuia să aibă anumite atribute *prealabile* — tocmai cele care îi justificau căutarea?

ALTE ESEURI DE FILOZOFIE

O JUMĂTATE DE SECOL DE FILOZOFIE[90]

Vreți (...) să le povestesc cititorilor dumneavoastră ce s-a întîmplat cu gîndirea filozofică pe parcursul primilor cincizeci de ani care au trecut din acest secol. Gîndirea filozofică e un lucru omenesc, dar lucrurile omenești nu sînt propriu-zis „lucruri", ci „lucruri ce i se întîmplă omului", sînt evenimente ce i se întîmplă cuiva, nu ca acele *brincadeiras*[91] ce se numesc „evenimente fizice" care nu i se întîmplă nimănui. Ei bine, despre lucrurile care constau în „ceva ce i se întîmplă cuiva" nu se poate vorbi adecvat decît în modalitatea care este povestirea, narația. Rațiunea narativă, rațiunea istorică este unica formă de rațiune care ne îngăduie să înțelegem lucrurile omenești. Să povestim, așadar, gîndirea filozofică de la 1900 la 1950. Întreprinderea este în acest caz disperată pentru că nu pot inunda cu fluxul prozei mele solemnul număr al (...). Mi se acordă un spațiu redus în suprafața paginilor dumneavoastră și sînt obligat să mă restrîng. Fapt e însă că rațiunea

---

[90] [Aceste pagini inedite ale lui Ortega reproduc ciorna manuscrisului unui eseu pe care, la solicitarea unei reviste braziliene (unde urmau a se publica o serie de studii despre primii cincizeci de ani ai secolului al XX-lea), filozoful l-a scris la o dată ce se poate situa în 1951. Unele pasaje din eseu reiau sau parafrazează expresii sau concepte care figurează în cartea sa postumă *La idea de principio en Leibniz*, publicată în Colecția „Obras de José Ortega y Gasset".]

[91] Pluralul substantivului portughez *brincadeira* „amuzament, glumă, aici: poznă". (*N. t.*)

istorică, povestirea, admite mai puţin decît oricare altă figură a raţiunii să fie rezumată. Raţiunea istorică este prolixă prin însăşi esenţa ei, ea este o nesfîrşită clevetealä, este „povestea fără de sfîrşit“ Tocmai de aceea, nu întîmplător, Dilthey, primul om care a întrezărit raţiunea istorică şi care şi-a putut dedica, fără abateri, o întreagă viaţă foarte lungă unor teme legate de ea, s-ar caracteriza prin faptul că nu a dat decît opere trunchiate, fragmente, cioturi, proiecte, prime volume, prime capitole, suspine, bîlbîieli. Să suspinăm, aşadar, împreună — cititorii şi cu mine — ceea ce ar putea fi o istorie a gîndirii filozofice din ultimii cincizeci de ani. Acest traseu cronologic coincide cu viaţa mea conştientă şi, în fapt, nimeni nu trebuie să-mi povestească acea istorie pentru că ea reprezintă propria-mi existenţă. Din acest motiv s-ar putea ca naraţia mea să capete pe alocuri un aspect autobiografic. Autobiografia este superlativul raţiunii istorice.

Viaţa e un repertoriu sau un sistem de ocupaţii pentru că ne-a fost dată goală şi nu avem altă soluţie decît să încercăm a o umple, a o ocupa. Una din aceste ocupaţii pe care o exercită unii oameni este filozofia. Heidegger pretinde că omul *este* filozofie; ca atare, că toţi oamenii în toate timpurile s-au ocupat cu acel mod aparte de viaţă care este filozofarea. Această idee a lui Heidegger e însă hiperbolică, incontrolabilă şi anihilează părticica de raţiune pe care o conţine. Pentru a se putea spune într-adevăr că a trăi este a filozofa, ar fi necesar să rarefiem în asemenea măsură conceptul de filozofie, încît ar însemna de-a dreptul să-l vidăm. După mintea mea a gîndi este exact operaţia opusă încercării de a face ca toate pisicile să fie gri, pentru că atunci nu mai merită să vorbim despre pisici. Fără îndoială, omul are totdeauna o anume atitudine faţă de ceea ce putem numi „ultimităţi“, chiar şi atunci cînd această atitudine este, de exemplu, negativă, agnos-

tică sau pur și simplu uitucă, neglijentă. Filozofia nu e însă un tip de atitudine „ultimistă" printre altele, ci o figură precisă și exclusivă a acelei atitudini: ea însemnează abordarea frontală a problemelor ultime cu instrumentul conceptelor. Există și alte forme de a le aborda frontal și, bunăoară, omul a preferat-o pe cea care constă în a se îmbăta, în a se comporta frenetic. Unele dintre creațiile cele mai primitive ale omului au fost ceea ce etnografii numesc „casele de sudație", unde se introduceau pietre încinse care provocau o transpirație atît de excesivă, încît omul își pierdea mințile, delira. În acest delir, el credea că pipăie transcendența.

După judecata mea, în loc de a hiperboliza și rarefia conceptele referitoare la ocupațiile omenești este urgent necesar să le restrîngem și să le concretizăm. Însuși numele poate dăuna grav unor îndeletniciri care se aseamănă doar cu totul parțial. Numim fără nici o deosebire religie, poezie, filozofie îndeletniciri care aproape nu au nimic decisiv în comun, neobținînd astfel altceva decît a ne ascunde realitatea lor autentică. A numi „poezie", indistinct, ceea ce făcea Homer și ceea ce face Verlaine slujește doar ca să nu putem înțelege nici ce făcea Homer, nici ce făcea Verlaine. Căci nu e vorba de stiluri poetice diferite, ci de faptul că în ambele îndeletnicirea însăși în care se angajau avea în cadrul vieții scopuri și roluri funcționale complet distincte.

De aceea, cînd ne întrebăm ce se petrecea din punct de vedere filozofic în 1900 nu putem începe prin face aluzie la cutare sau cutare doctrine particulare ce dominau la acea dată sau apăruseră atunci. Trebuie să vedem, fie și doar într-un racursiu forțat, ce credeau că fac în zilele acelea oamenii cînd spuneau că filozofează. Desigur, nu era ceva foarte deosebit de ceea ce, de pildă, a încercat să facă Parmenide; cu alte cuvinte, cel ce a fost cronologic

primul „filozof" din Grecia şi din toate spaţiile umanităţii. Parmenide, evident, nu şi-a spus filozof, tocmai pentru că era preocupat să inventeze un nou mod de operare umană căreia ulterior i s-a dat numele acesta. Parmenide îşi numea facerea *alétheia*, termen pe care-l putem traduce zicînd „verificare". Nu s-a observat bine că şi Aristotel, cînd vrea să contrapună cu precizie modul *sensu stricto* filozofic celor care existau anterior sau o dată cu el — religia, mitologia, „teologiile" orfice —, îl numeşte „metoda verificării"; şi cu acest nume se referă la îndeletnicirea intelectuală precisă pe care o inventează şi iniţiază Parmenide.

Situaţia filozofiei în epoca modernă e foarte diferită de cea care-i împrejmuia scopul în Antichitate. Nu e vorba acum de deosebirea integrală, care, evident, este enormă, dintre viaţa antică şi viaţa modernă. Nu putem intra acum în acele profunzimi abisale. Este vorba doar de un factor foarte net în care ambele circumstanţe diferă.

În Grecia, filozofia e cea care descoperă cunoaşterea, ca „mod de gîndire" riguros, care i se impune omului, făcîndu-l să vadă că lucrurile *trebuie să fie* aşa cum sînt şi nu altminteri. Ea descoperă gîndirea necesară sau necesitativă şi ea însăşi constă doar în acea descoperire datorată iniţial lui Parmenide. Ceea ce spunem despre ceva este „verificat" dacă izbutim să o expunem sub formă de relaţii stricte între concepte pure. Făcînd această descoperire, se dă seama perfect despre diferenţa radicală dintre „modul de gîndire" propriu şi celelalte, pomenite mai sus, care preexistau în preajma lui. Gîndirea, în toate aceste „discipline" mai mult sau mai puţin tradiţionale, consta în a gîndi lucruri plauzibile, care pesemne sînt aşa, care ar părea să fie, dar nu în a gîndi necesităţi, lucruri a căror recunoaştere sau nerecunoaştere nu depind de voia sau placul

nostru, ci care, o dată înțelese, se impun ineluctabil minții noastre. Este indicibil disprețul cu care această filozofie primordială privea toate celelalte comportamente intelectuale în fața lumii, excepție făcînd — și e important să facem această rezervă — „medicina“, reprezentată de societăți secrete precum cea a lui Asclepiades din Cos, căreia îi aparținea Hipocrate.

Filozofia ca gîndire necesară era *Cunoașterea*, era *Știința* prin excelență. La drept vorbind nu existau altele în afara ei și în scopul pe care și-l propusese era singură în fața Realității. În sfera ei, ca particularizare a „modului său de gîndire“, au început să se condenseze *științele*. Acestea se ocupau de *părți* din realitate, de teme regionale — figurile spațiale, numerele, aștrii, corpurile organice etc. —, dar „modul de gîndire“ asupra acestor subiecte era cel filozofic. E necesar ca oamenii de știință actuali să înghită *velis nolis* și o dată pentru totdeauna faptul că „rigoarea“ științei lui Euclide n-a fost decît rigoarea cultivată în școala socratică, îndeosebi în Academia lui Platon. Ei bine, toate acele școli se ocupau în special de Etică.

În epoca modernă situația filozofiei este, chiar rezumîndu-ne la acest punct al relației sale cu științele, total distinctă de cea pe care tocmai am schițat-o. În secolele al XVI-lea și al XVII-lea, științele matematice, în care sînt incluse astronomia și mecanica, ating o dezvoltare prodigioasă. Amplificarea temelor lor e însoțită de o rafinare crescîndă a metodei lor și îi urmează mari descoperiri materiale și aplicații tehnice de o fabuloasă utilitate. Ele se desfășoară cu o mare independență de filozofie, mai mult încă, în luptă cu aceasta. Consecința este că filozofia încetează a mai fi *Cunoașterea*, Știința prin excelență, și își apare sieși doar ca *o* cunoaștere și *o* știință în fața altora. Prin universalitatea și rangul pe care le posedă, tema ei va putea pretinde o anumită supremație; dar „modul ei de

a gîndi" nu a evoluat, în timp ce științele matematice și l-au modificat permanent pe cel inculcat lor la origine de către filozofie, făcînd din el, parțial, „noi moduri de gîndire". Filozofia nu mai e, așadar, singură în fața Ființei. Există altă instanță, distinctă de ea, care se ocupă în felul său de cunoașterea lucrurilor, iar acel mod e de o rigoare exemplară, superioară sub anumite aspecte modului filozofic tradițional. În perspectiva acestei împrejurări, filozofia se simte ca *o* știință în plus, cu temă mai decisivă, dar cu metodă mai greoaie. În această situație nu-i mai rămîne decît să intre în emulație cu științele. Vrea să fie o știință și, ca atare, nu poate privi față în față Realul și atît; trebuie, la rîndul ei, să-și îndrepte privirea către științele exacte. Încetează, așadar, să se ghideze exclusiv după Realitate, care e tema ei, și adoptă, într-un grad sau altul, orientarea centrală a științelor. De aceea, filozofia modernă are o privire dublă. De aceea, filozofia modernă e sașie. Toată această etapă poate fi documentată pur și simplu reamintind cunoscuta formulă a lui Kant din memoriul său despre *Cercetare asupra clarității principiilor în teologia naturală și morală*, din 1764: „Adevărata metodă a metafizicii este în fond identică cu cea introdusă de către Newton în știința naturală și care a dus acolo la consecințe atît de rodnice." Acest text le poate reprezenta pe celelalte nenumărate care s-ar putea invoca după Descartes. Are în plus avantajul că el ne revelează cum anume acea adaptare a filozofiei la modul de gîndire al științelor exacte este, la rîndul ei, un proces ale cărui variațiuni sînt funcție de cele care se produc în evoluția acelor științe. Într-adevăr, în timp ce Descartes și Leibniz se orientează spre matematica pură pentru că nu exista încă o fizică, de vreme ce ei înșiși contribuiau la crearea ei, generația lui Kant se trezește, în schimb, cu triumful consolidat al fizicii pe care-l simbolizează Newton. Din acest motiv Kant își și

manifestă disprețul față de matematica pură și trage cu coada ochiului către fizica ce urmează a se constitui ca *regina scientiarum*. Textul citat este interesant și pentru că a fost scris de Kant cînd a renunțat să mai fie leibnizian și se trezește fără nici o filozofie. Se pregătește să-și găsească una și, în această perspectivă, îl surprindem obsedat de fizica lui Newton ca ideal de cunoaștere. La acea dată Kant nu avea nici o idee clară asupra împrejurării dacă ceea ce exprimă formula citată va fi sau nu posibil. Tocmai de aceea, ea ne înfățișează în pielea goală snobismul „științific" al filozofiei acelei epoci. Cu numai șase ani mai tîrziu, Kant avea să-și publice faimoasa disertație *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, unde a și realizat acea adaptare postulată a filozofiei la știința fizică.

Aceste două profile de îndeletnicire intelectuală — cea veche și cea modernă, care sînt denumite cu un nume identic, filozofie — nu pot fi mai deosebite. De la Descartes încoace filozofia ambiționează — și încă progresiv — să fie *o* știință. Talleyrand ar spune că a aspirat să coboare, așa cum i-a spus lui Napoleon cînd acesta s-a decis să devină împărat. Căci științele, în pofida tuturor avantajelor lor, au *în calitatea lor de cunoaștere* o deficiență foarte gravă. Problemele pe care caută să le cunoască sînt numai relativ probleme. Nu sînt problemele radicale, nărăvașe, să zicem, probleme pe care omul le are în mod absolut și care se prăvălesc asupra omului, indiferent că acesta vrea sau nu. Științele nu acceptă decît probleme despre care se știe anticipat că, cel puțin în principiu, sînt solubile. Sînt probleme castrate în prealabil; sulițele lor nu au vîrfuri fioroase, sînt fie teșite, fie au fost prevăzute cu bile de protecție. Filozofia care vrea „să treacă drept știință" renunță, într-o doză mai mare sau mai mică, să se confrunte cu

problemele absolute, adică cu Realitatea nudă, integrală, așa cum e și cum se prezintă. Or, grecul, cînd gîndea filozofic, o pornea către cunoaşterea radicală a acelei Realități nărăvașe, neîmblînzite și pesemne de neîmblînzit. Dacă au numit „filozofie“ acea aventură întru Cunoaștere, înseamnează că ocupația lor era foarte puțin asemănătoare cu ceea ce au încercat să facă modernii. O dată cu grecii, filozofia *sensu stricto* moare și începe altceva care, în mod fraudulos, continuă să-și dea același nume, dar care este o formă de Cunoaştere degradată, fără încredere în sine, astenică, împleticindu-se în prudențe și griji de valetudinar; dar care, mai presus de orice, renunță a-și pune întrebări despre Enigma imensă în care ne mișcăm, trăim și sîntem.

Între 1794 și 1830, germanii, cu nesăbuința lor genială, încearcă să dărîme închisoarea ştiinţifică în care se asfixiază filozofia și fac un efort de evadare, fugind prin coșul „idealismului“ lor — „clarul de lună transcendental“, cum l-a numit Carlyle. Dar în restul secolului procesul care transformă filozofia în statuia de sare a unei științe nu face decît să avanseze. Această obsesie nu putea lua sfîrșit decît reducînd filozofia la o contemplare a științelor, la o pură „teorie a cunoașterii“, ca și cum ceea ce se numea astfel ar fi fost cu putință fără o idee absolută despre Ființă. Acesta a fost pozitivismul care s-a instalat în tot Occidentul — unicul spațiu terestru unde existase *ceva asemănător* filozofiei. Desigur, pozitivismul nu este Comte. Comte a fost poate unicul filozof care a existat între 1830 şi 1860. Cealaltă mare personalitate, Schopenhauer, nu mai e decît un supraviețuitor. Comte însă, și în vremea noastră, este *terra incognita*. E posibil ca într-o bună zi să trimit grupului de comtiști care mai există în Brazilia — ultim refugiu al religiei Umanității — ideile mele despre maes-

trul lor genial, care contrastează cu tot ce s-a spus despre el și evidențiază că el a fost primul descoperitor al istoricității esențiale a omului.

În 1870, pozitivismul domină spațiile istorice ale Europei. Tot ce nu e pozitivism rămîne simplă tentativă, deziderat și gest lovit de nulitate. Ei bine, pozitivismul reprezintă renunțarea la filozofare. Puține obiecte seamănă mai puțin cu filozofia decît cărțile lui Stuart Mill, dintre 1843 și 1865. Dar nu numai că încetează a se mai face filozofie, ci se pierde și firul ei. Orice activitate umană presupune *continuitatea* unei serii de generații care se ocupă cu ea. Cînd această continuitate se frînge, se întrerupe, se „pierde firul" în exercitarea ei. Împrejurarea nu admite excepții. Se pierde firul, cu alte cuvinte nu mai există înțelegere, în matematici ca și în dragoste. Acum sîntem pe cale de a pierde firul iubirii care s-a însăilat în Occident la finele veacului al XI-lea. Kant a consacrat un eseu savuros acestui straniu fenomen uman care este „a pierde firul". Pe la 1870, repet, nu doar nu se crea filozofie, ci nici nu mai erau înțeleși filozofii din trecut. Ei erau scrieri hieroglifice. Pe la aceeași dată însă o nouă generație reîncepe a simți o nevoie de filozofie și-și dă seama că nu știe nimic despre ea. De aceea reacționează la noul său apetit filozofic ducîndu-se la școală. În 1869 răsună strigătul cu care Otto Liebmann[92] își încheie toate capitolele cărții sale *Kant și Epigonii*: „Prin urmare, trebuie să ne întoarcem la Kant!" Liebmann avea douăzeci și nouă de ani. Acel *Zurück zu Kant*, întoarcerea la Kant, a fost un strigăt școlăresc. Este ucenicul, elevul care-și caută maeștrii, care vrea să meargă la școală. Se întoarce la Kant, se întoarce la Fichte, se în-

---

[92] Otto Liebmann (1840–1912), filozof german, unul din fondatorii neokantianismului. Din 1872, profesor la Strasbourg, iar din 1882 la Jena. (*N. t.*)

toarce la Hegel, se întoarce la Aristotel (Brentano[93]). Dar, evident, *a studia o filozofie* din trecut nu are aproape nimic de-a face cu *filozofarea.*

În 1900 nu exista propriu-zis filozofie. Opinia publică intelectuală începuse a fi dominată de către neokantianism, care fusese înjghebat cu chiu și vai cu treizeci de ani mai devreme. *Teoria kantiană a experienței*, prima operă închegată a lui Hermann Cohen[94], datează din 1871. Tot pe atunci începe să scrie Windelband[95], a cărui „întoarcere la Kant" se complica cu o vagă revenire la Fichte. Toată munca aceasta culminează în *Logica cunoașterii pure*, a lui Cohen (1901), în *Logica ca știință a conceptului pur*, în care Croce îl amestecă pe Kant cu Hegel (1902), în *Limitele conceptualizării naturaliste*, de Rickert[96], discipol al lui Windelband (1902).

Prima operă a lui Cohen, în care acesta expunea și interpreta gîndirea lui Kant — avea douăzeci și opt de ani —, a produs un efect fulminant în atmosfera intelectuală din Germania. A produs uluire și groază. Groaza își avea ori-

---

[93] Franz Brentano (1838–1917), preot catolic, se consacră apoi exclusiv filozofiei; profesor la Viena. Întemeietor al psihologiei intenționalității, precursor al fenomenologiei. Opere principale: *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, 1874; *Vom Ursprung sittlichen Erkenntnis*, 1889; *Von der Klassifikation der psychologischen Phänomene*, 1911; *Warheit und Evidenz*, 1930. (*N. t.*)

[94] Hermann Cohen (1842–1918), filozof german, profesor la Marburg între 1876 și 1912, unde i-a fost elev și Ortega la începutul secolului trecut; fondator, împreună cu Paul Natorp, al Școlii neokantiene de la Marburg. Operă principală: *System der Philosophie*, 4 vol., 1900–1912. (*N. t.*)

[95] Wilhelm Windelband (1848–1915), filozof german, profesor la Strasbourg, apoi la Heidelberg. Socotit, împreună cu H. Rickert, unul dintre fondatorii Școlii neokantiene din sud-vestul Germaniei. (*N. t.*)

[96] Heinrich Rickert (1863–1936), profesor la Freiburg și Heidelberg. (*N. t.*)

ginea în faptul că oamenii au ajuns să-și dea seama de faptul că, indiferent ce ar fi fost, lucrul numit filozofie era indiscutabil ceva dificil, necesitînd minți bine ascuțite, ceva deopotrivă foarte tăios și foarte complicat; în sfîrșit, o substanță foarte diferită de zeama lungă ideologică ce devenise pozitivismul și pe care era capabil să o înțeleagă și dl Homais, farmacistul[97]. Cohen nu s-a bucurat de un tratament corect. Opera lui a ridicat dintr-o dată nivelul îndeletnicirii filozofice. Direct sau indirect, i-a obligat pe gînditori să-și pună bine capul la contribuție înainte de-a începe să gîndească. În 1906, cînd am fost la Marburg, proiectat acolo de resortul de cutezanță care erau cei douăzeci de ani ai mei, „școala din Marburg" continua să exercite asupra Germaniei acel terorism. Nici chiar bunii studenți germani nu îndrăzneau să se ducă acolo, „fiindcă era foarte dificil". Celelalte școli neokantiene — cea de la Baden, operă a lui Riehl[98] —, în ciuda faptului că parțial nu coincideau cu Cohen, au suferit imperativul nivelului său. Criticismul nebulos al lui Renouvier[99], care le îngăduia francezilor „a se face că făceau" filozofie, s-a destrămat și, în general, colapsul filozofic al Europei, refluxul intelectual al Occidentului au fost depășite și a început o etapă ascendentă care nu și-a încetat progresul către zenit pînă la începutul ultimului război[100].

Cum omul este congenital rob al lutului spațio-temporal, orice lucru omenesc, printre care și realitatea „filo-

---

[97] Personaj din romanul *Doamna Bovary* (1856, în *Revue de Paris* și în volum în 1857), de Gustave Flaubert. (*N. t.*)

[98] Alois Riehl (1844–1924), filozof german, profesor, din 1878, la Graz, Freiburg, Kiel, Halle și Berlin. Opere: *Der philosophische Kritizismus*, 3 vol., 1876–1887; *F. Nietzsche*, 1897.

[99] Charles Renouvier (1805–1903), filozof francez, inițiator al „neocriticismului". (*N. t.*)

[100] E vorba de al doilea război mondial (*N. t.*)

zofică", este afectat unui anumit timp și în acel timp posedă o anumită figură spațială, cu centrul și periferia sa. De la finele secolului al XVIII-lea, spațiul filozofic își are, vrem, nu vrem, centrul visceral în Germania și, cel mult, s-ar putea recunoaște un epicentru, care ar fi Franța. Anglia n-a avut niciodată filozofie, după cum n-a avut muzică. Cu toate acestea, a existat un moment cînd Insulele Britanice au exercitat o influență decisivă în evoluția gîndirii filozofice. Nu însă pentru că ar fi creat o filozofie, ci, dimpotrivă, pentru că au știut să fabrice un sistem de obiecții față de orice filozofie, asta fiind ceea ce s-a numit „filozofia engleză" a lui Locke, Berkeley și Hume. Nu e nici un motiv de mirare, așadar, că plec de la ceea ce s-a întîmplat din punct de vedere filozofic în Germania și trasez liniile evoluției pe firul producției germanice. Aceasta a fost, indubitabil cred, cadrul sau rama în care a curs mișcarea ideilor. Au existat lucruri ce au fost inițiate sau duse la perfecțiune în afara Germaniei — exemple în primul caz, pragmatismul american; în cel de-al doilea, logica matematică —, dar ele nu au izbutit să producă un efect filozofic decisiv, operant, nu au fost realitate plenară, altfel spus nu au fost „*vis* istorică" pînă cînd nu au fost integrate în cadrul gîndirii germane. Faptul acesta se va vedea cu claritate în cele ce urmează, cînd va trece prin fața noastră, ca o cometă, figura unui *solist* într-adevăr genial, Bergson.

Ce era, așadar, filozofia la 1900? În fiecare moment al oricărei societăți există un repertoriu de idei, norme, estimări care constituie valabilitatea, adică ceea ce domină opinia publică cu caracter de putere instituită. Statul, cu forma precisă și efectivă a instituțiilor sale — nu „pe hîrtie" —, e doar un uz sau o valabilitate printre celelalte uzuri. El mai e numit — chiar mai bine — Putere Publică. Orice uz însă, chiar și cel mai neînsemnat, are, deși reduse la

scară, toate caracterele „puterii publice"; *este* putere publică. Ei bine, puterea publică filozofică în 1900 era neokantianismul. Restul nu erau decît „opinii particulare", fără valabilitate; unele, supraviețuiri anacronice, altele, dimpotrivă, noi emergențe care, la momentul potrivit, aveau să se transforme, la rîndul lor, în putere publică. Cum oricărui uz îi trebuie timp ca să se formeze, să se „stabilească", neokantianismul ivit la 1870 n-a cîștigat puterea decît abia în 1885 sau pe atunci. Orice opinie ce urmează a se impune zăbovește cincisprezece ani ca să o facă, își exercită puterea alți cincisprezece și rămîne apoi cu caracterul normal de supraviețuire. Asta s-a întîmplat exact și în *cazul* nostru. În 1900 neokantianismul împlinise cincisprezece ani de autoritate pură și amestecată și chiar în anul acela aveau să-și facă apariția puterile viitorului. În 1900–1901 se publicau *Cercetările logice* ale lui Husserl care, cincisprezece ani mai tîrziu, aveau să reprezinte regimul filozofic stabilit. *Ideile pentru o fenomenologie și filozofie fenomenologică*, ale lui Husserl, sînt din 1913; *Formalismul în Etică și Etica materială a valorilor*, de Scheler[101], apare în 1913–1916. Este, așadar, între 1900 și 1915, o etapă de interregn pe parcursul căreia neokantianismul se descompune fără ca altă mare figură a filozofiei, germinată între 1885 și 1900, să mai fi fost capabilă a exercita puterea și a se constitui în valabilitate plenară. De acest vid de putere profită cîteva profiluri eratice, magnifice sau doar curioase. E ceasul lui Bergson. *Evoluția creatoare* se publică în 1907. *Principiile matematicii* I, de Russell, în 1903. *Pragmatismul*, de James, în 1907. *Inter-*

[101] Max Scheler (1874–1928), filozoful german, adept parțial al fenomenologiei lui Husserl. Cartea citată de Ortega: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. (*N. t.*)

pretarea viselor, de Freud, în 1909. În 1911 am și publicat un articol despre Freud în *La Prensa*, din Buenos Aires[102].

Să vedem deci cu toată claritatea tectonica, structura sau anatomia realității „filozofie“ între 1900 și 1915. Am observat trei straturi: 1. valabilitatea, anormal prelungită, a neokantianismului; 2. o serie de noi emergențe ce sînt pe cale de a fi create și însemnează încă doar „opinii particulare ale unui om sau ale unui grup“; 3. mari fapte solitare de gîndire al căror rol istoric real și precis este în fiecare caz distinct, după cum vom nota în cele ce urmează. Aceste straturi erau toate la vedere. Trebuie să nu-l uităm însă pe un al 4-lea, care curgea ascuns, subteran, din pricina anumitor deficiențe în modul de a se manifesta și care, cu toate acestea, avea să fie, între 1915 și 1930, una din forțele doctrinare decisive. Mă refer la opera lentă și fragmentară a lui Dilthey, a cărei *însemnătate strict filozofică nu era văzută încă de nimeni, nici chiar în Germania*, pe la 1920. E vorba de un caz extrem de curios, fără egal, de latență în producția intelectuală a unei epoci[103].

O structurare similară, în cele patru straturi, poate fi considerată ca o paradigmă aplicabilă oricărei realități istorice cu caracter colectiv.

Or, dacă, riguros vorbind, filozofia care exista între 1900 și 1915 în Occident, care, adică, domnea — în sensul în care domnește totdeauna opinia publică și, din acest motiv, se numește, în chip foarte nimerit, „opinia dominantă“ —, era neokantianismul, sîntem obligați să recunoaș-

---

102 Articolele publicate în ziarul menționat au fost trei; integral și pentru prima oară, le-am putut retipări abia în cartea *Ideas y creencias*, [publicată în colecția „Obras de José Ortega y Gasset“.]

103 Cum nu voi avea aici spațiu ca să evidențiez în ce consta și cum a apărut acea latență, îl trimit pe cititor la studiul meu „Guillermo Dilthey y la idea de la vida“. [Retipărit în volumul *Goethe–Dilthey*, publicat în colecția „Obras de José Ortega y Gasset“.]

tem că în Occident nu exista, de fapt, filozofie. În eseul acesta nu se pune problema să acumulăm nume de autori sau titluri de cărți pe care cel doritor le poate găsi în orice manual. Nu am de altfel nimic împotriva manualelor și îndreptarelor, cu excepția hotărîrii mele de a nu scrie sau citi așa ceva. Aici interesează doar ceea ce e important. Și important este să punem în evidență faptul că neokantianismul — școală prin care am intrat eu însumi în filozofie — nu era propriu-zis o filozofie. Kantismul a fost una, dar neokantianismul era contrariul unei filozofii, și anume un scolasticism, cum nici nu se putea altfel de vreme ce consta în a merge la școala vechilor maeștri pentru a încerca să ucenicești la ea.

Faimosul Scolasticism, adică filozofia pe care au cultivat-o universitățile medievale, nu a fost înțeles bine pentru că nu a fost privit pe fundalul multor altor scolasticisme. Cel numit în chip faimos astfel este doar un caz particular, european și medieval, al unei mari categorii istorice, al „scolasticismului“ cu caracter *generic*, care a existat și continuă să existe în numeroase locuri și vremuri. Numesc „scolasticism“ orice filozofie primită — față de cea creată — și numesc primită orice filozofie care aparține unui cerc cultural distinct și distant în spațiul social sau în timpul istoric față de cele în care e învățată și adoptată[104].
Cei ce nu știu din ce ingrediente sînt alcătuite „ideile“ cred că transferul lor de la un popor la altul și de la o epocă la alta se poate face cu ușurință. Se ignoră faptul că ceea ce e mai viu în „idei“ nu este ceea ce se gîndește public

[104] *Sensu stricto*, Scolasticism însemnează utilizarea filozofiei pentru a mînui conceptele teologice, dar această accepțiune a fost îndepărtată de cea care desemnează filozofia specifică utilizată de clericii europeni în acea activitate.

şi la suprafaţa conştiinţei atunci cînd sînt gîndite, ci ceea ce se *sub-gîndeşte* dedesubtul lor, ceea ce se supraspune în momentul utilizării lor. Aceste ingrediente invizibile, ascunse, sînt, uneori, trăiri ale unui popor formate vreme de milenii. Acest *fond latent* al „ideilor", care le susţine, umple şi nutreşte, nu se poate transfera, la fel de puţin ca orice ce este viaţă umană autentică. Viaţa este totdeauna netransferabilă. Ea este Destinul istoric.

Transportul integral al „ideilor" se dovedeşte, aşadar, iluzoriu. Se strămută doar tulpina şi floarea şi, poate, atîrnînd de ramuri, fructul din anul în curs —, ceea ce în clipa respectivă este nemijlocit util din ele. Rămîne însă în pămîntul de origine vitalitatea „ideilor", care este rădăcina. Planta umană e mult mai puţin deplasabilă decît cea vegetală. E aici o limitare teribilă, dar inexorabilă, tragică.

Faptul că noţiunea de „scolasticism" este un soi de categorie istorică efectivă şi, ca atare, un soi de concept cu mare valoare reală devine evident prin aceea că, într-o manieră asemănătoare cu conceptele fizice, ea reprezintă o mărime scalară care în fiecare caz e mai mare sau mai mică. „Scolasticismele" sînt, în fapt, de grade diferite. Cel medieval a fost într-un grad extrem. El a constat în receptarea lui Aristotel citit în latineşte — Sfîntul Toma nu l-a putut citi niciodată în greceşte, deşi va fi încercat să o facă — şi în plus prin intermediul comentatorilor arabi, Avicenna, Averroes. Chiar şi saltul din Grecia pînă la aceşti circumcişi nu reprezintă decît o săritură vlăguită ţinînd de receptare şi, prin urmare, de scolasticism. Se ştie, dar se cade să se ştie şi în zonele provinciale, că primii scolasticieni au fost arabii, iar nu creştinii. Constatăm, aşadar, că Scolastica presupune varii distanţe enorme, în spaţiu şi în timp, de cercul cultural în care s-a născut filozofia grecească şi unde aceasta a reprezentat o realitate autentică, plenară şi concretă: e distanţa spaţială dintre Grecia şi noile

popoare creștine din Occident, distanța temporală față de secolul al IV-lea î. Cr., distanța dintre elenism și arabism și, pe deasupra, distanța dintre arabi și monahii creștini. A pretinde că acei călugărași cu capul tonsurat ar fi fost capabili să înțeleagă conceptele grecești, ideea de Ființă bunăoară, însemnează a ignora dimensiunea tragică ce însoțește împrejurarea istorică așa cum firul roșu e inclus în toate parîmele marinei regale engleze. În receptarea unei filozofii străine, efortul mental își schimbă direcția și lucrează nu pentru a înțelege problemele, adică lucrurile, ci pentru a izbuti să înțeleagă ceea ce altcineva a gîndit despre ele și a exprimat-o în anumiți termeni. „Termenul" nu este un cuvînt din limbă, ci un semn artificial. *Din acest motiv* nu e înțeles direct. Creat în virtutea unei definiții, trebuie să ajungi la el înțelegînd-o pe aceasta, ea fiind la rîndul ei alcătuită din termeni. Așa se face că orice scolasticism este degradarea unor cunoștințe într-o simplă terminologie. Toți călugării și preoții creștini actuali sînt îndopați în seminarii cu lăturile unei terminologii și se mai vrea apoi să fie de folos cu ceva, bătînd lumea. Cel mai bun și exemplu maxim de asemenea sforțare spre a izbuti să umple cu oarecare sens un termen se găsește în inconvenientele prin care au trecut marii scolasticieni din Paris, Oxford, Padova, Salamanca, Coimbra pentru a manipula vocabula *Ființă*.

Ontologia sau căutarea Ființei este un lucru ce li s-a întîmplat grecilor și care nu poate, în mod autentic, să i se mai întîmple altcuiva. De aceea voința de a o resuscita a fost o frivolitate, un capriciu academic al lui Heidegger, prin care a izbutit doar să intre el însuși într-o mare încurcătură și să devină inapt, deși este un gînditor absolut de prim rang, a realiza exact ceea ce își propusese și ceea ce Platon numea „ieșirea în Ființă". Dacă azi e posibil ceva de ordinul filozofiei, atunci trebuie să înceapă

prin a depăşi noţiunea de Fiinţă şi a evada din ea. Faptul de a nu fi încercat să o facă l-a făcut pe Sartre, *enfant terrible* al noilor tentative filozofice, să recadă în prăfuita terminologie hegeliană şi să ne ameţească jucîndu-se de-a cuvintele cu „a-fi-în-sine“, „a-fi-pentru-sine“, „a-fi-pentru-altul“ Ceea ce vedem astăzi ca Realitate — şi în primul rînd viaţa umană — se caracterizează în mod fundamental prin aceea că, pentru ea, termenul greco-latin de *Fiinţă*, *Existenţă* nu este valabil. Omul, de pildă, constă în *a fi* ceea ce încă *nu este*. Dar sucitura de limbă ce rezultă demonstrează că nu are sens să stăruim într-o atare formulă, ci, o dată ce a fost utilizată ca primă aproximare pentru a stabili o oarecare continuitate cu trecutul filozofic, se impune părăsirea ei urgentă, ca a unei nave care ia apă.

Dacă peste această figură extremă a scolasticismului care a fost cel medieval proiectăm neokantianismul de la 1900, descoperim în acesta toate caracteristicile celui dintîi, doar că la o scară foarte redusă. În fapt, neokantianismul de la Marburg — care a fost cel într-adevăr magistral — a fost un scolasticism de grad minim şi tocmai din acest motiv am spus mai înainte că nu era o filozofie. Magiştri de la Marburg aparţineau aceluiaşi cerc ca şi kantismul originar şi, cronologic vorbind, nu-i despărţeau de acesta decît vreo şaptezeci de ani.

Distanţa e, aşadar, nulă în spaţiul social şi minimă în timp. Aceste două coordonate ne-ar putea face să credem că nu e vorba de un fenomen de receptare, ci unul de continuitate şi evoluţie normală. Există însă un fapt care se opune unei atare interpretări; între 1840 şi 1870 sînt două generaţii care se ocupă de politică, îşi fac micile revoluţii, construiesc căi ferate, creează primele mari „uzine“ industriale, colonizează, napoleonizează, bismarckizează,

disraelizează. Sînt, prin urmare, foarte preocupate de lucrurile din interiorul lumii și asta le împiedică să o vadă. Copacii nu te lasă să vezi pădurea. Pentru a vedea lumea — Enigma — este nevoie să ți-o imaginezi și, într-un fel sau altul, să ieși din ea. Iată de ce acele generații se dezinteresează de filozofie și aceasta se pierde. S-a produs, în consecință, o cezură, o ruptură a continuității istorice în interogația filozofică. Din acest motiv s-a pierdut firul. Și eu unul îi asigur pe tinerii de azi că am asistat la Marburg la truda istovitoare a unor bărbați îndîrjiți să găsească *vreun* sens termenilor lui Kant, care se înălțau în fața lor incomprehensibili, strălucitori în platoșele lor de cuvinte tehnice, asemănători cu chitina dură și plină de reflexe în care e blindat coleopterul. Ce nu se făcea la Marburg era să contempli lucrurile — nu cele prezente, nici cele trecute —, ci vocabulele misterioase pe care le utiliza Kant: „transcendental", „conștiință în general", „schematism" etc.

Acest diagnostic despre ceea ce a fost, în realitatea sa, neokantianismul nu știrbește cîtuși de puțin admirația cuvenită marelui Hermann Cohen. Opera lui a strîns buloanele gîndirii și e plină de sclipiri geniale, deși direcția ei totală nu putea duce la nimic substanțial, stabil și apt de consecințe. Avea un cap frumos de semit, cu coama albă ca neaua, nasul cu o arcuire lină și perfectă, buzele de culoare sură și pline de mici fisuri, adică gura tipică a raselor nomade pe care vîntul deșerturilor o întunecă și o usucă. În lecțiile lui arunca fulgere cu unul din ochi — celălalt era mort —, fulgere ca Isaia, de profet mînios și sălbatic. Pentru mine, care eram un țîngău celtiberic de douăzeci și trei de ani, a manifestat un surprinzător entuziasm. Am putut observa că evreii de înaltă calitate, cum era el, simt o ciudată simpatie pentru popoarele care le-au expulzat cîndva triburile. Li s-a întîmplat asta și cu egiptenii. Ocările pe care *Vechiul Testament* le acumulează împotriva

lor nu anulează faptul că-i admirau într-atîta, încît voiau să-i imite şi, cum egiptenii se circumcideau, evreii s-au hotărît să facă la fel ca să nu fie mai prejos de ei. Circumciziunea ebraică este cea dintîi mare manifestare a notoriului snobism iudaic.

Ca doctrină, neokantianismul continua să fie pozitivism pur şi faptul acesta e suficient pentru a-l data ca fenomen intelectual aparţinînd ultimei treimi a secolului al XIX-lea. Nu există altă cunoaştere decît cea dobîndită prin experienţă, dar aceşti pozitivişti germani au învăţat de la Kant că experienţa e doar în foarte mică măsură un lucru ce ţine de simţuri. Nu există experienţă dacă nu există o teorie construită de minte şi, ca atare, „pură", ideală, nu experimentală, în care faptele sensibile observate dobîndesc o semnificaţie. Că aşa-numita „experienţă" există şi în ea se concep adevărurile nu este, la rîndul său, ceva experimental. „Posibilitatea experienţei" — acea *mögliche Erfahrung* a lui Kant — transcende orice experienţă. E *lógos* pur. Conceptele fundamentale care fac posibilă ştiinţa empirică sau experimentală sînt construcţii stricte şi libere care constau în negarea întregului sensibil. De aici negativitatea evidentă în forma vocabulelor care le denumesc: a-tom, in-divid, in-finitesimal etc. Tot de aici şi faptul că pentru neokantieni ştiinţa realităţilor şi, ca atare, a empiricului şi sensibilului are nevoie să se constituie prin intermediul unui schelet de matematică pură. La Marburg se [105]

---

[105] [Aici se încheie pagina 18 a manuscrisului. Nu ştiu dacă Ortega a întrerupt redactarea sau dacă paginile ulterioare ale eseului s-au rătăcit.]

IDEI PENTRU O ISTORIE A FILOZOFIEI[106]

Θεωποῦν... ἐπίδοσις εἰς αὐτό.
A medita este o înaintare spre sine însuși.
(Aristotel, *Tratat despre suflet*, II, 5-417 b 5.)

Epocile terne

Această carte a lui Bréhier este, cred, cea mai recentă istorie a filozofiei publicată în Europa. E o carte calmă și clară. După cum anunță autorul, scopul său era să fie o operă elementară și, efectiv, pare mai potrivită pentru a fi utilizată ca text didactic universitar. Totodată însă nu e inutil ca și cei consacrați studiilor filozofice să-i arunce o privire, pentru că foarte caracteristic pentru Bréhier e că posedă o rară erudiție, vreau să zic o erudiție a rarității. Unde te aștepți mai puțin apare cutare citat dintr-o operă valoroasă puțin cunoscută, veche sau contemporană, ce obișnuiește a fi deopotrivă surprinzătoare și utilă. Să adăugăm la aceasta că lucrările speciale ale lui Bréhier se referă la una din epocile mai puțin cunoscute ale tradiției filozofice — primele veacuri ale erei noastre și, mai concret, la școala neoplatonică. După ce a scris o carte despre Filon din Alexandria[107], figură confuză și venerabilă în care se inițiază ceea ce urma să fie marea sinteză și combinație de culturi divergente — greacă și orientală — cunoscută sub numele insuficient de neoplatonism, Bréhier s-a consacrat unei misiuni herculeene: traducerea lui

[106] [Cuvînt înainte la versiunea spaniolă a *Istoriei filozofiei* de Émile Bréhier, Buenos Aires, 1942.]

[107] *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, 1908. Să adăugăm cartea *Chrysippe*, 1910.

Plotin[108]. Exista o singură versiune într-o limbă modernă a masei enorme şi dense pe care o reprezintă *Enneadele*, cea a lui Bouillet (1857–1860). Asta sugerează calibrul dificultăţilor pe care le presupune o asemenea întreprindere[109].

Ca şi aceasta, în istoria filozofiei sînt şi alte epoci care erau şi, la rigoare, continuă a fi puţin clarificate. Unele sînt numite epoci de tranziţie; altele, epoci de decadenţă. Se insinuează astfel că sînt vremuri cu producţie filozofică mai puţin stimabilă[110]. Ambele calificări, „tranziţie" şi „decadenţă", sînt însă inoportune. Tranziţie e totul în istorie, şi încă într-atîta, încît istoria poate fi definită ca ştiinţa tranziţiei. Decadenţă e un diagnostic parţial, dacă nu o insultă, pe care le aplicăm unei Ere. În epocile aşa-zise de decadenţă ceva decade, dar alte lucruri încolţesc. S-ar cuveni, aşadar, să utilizăm cu mai multă prudenţă ambii termeni, care prezintă inconvenientul comun de a nu denumi epoca anume căreia îi sînt atribuite prin trăsături efective ale vieţii ce a fost trăită în decursul lor, ci sînt simple aproximaţii ale noastre, exterioare şi străine realităţii pe care o denumesc. Este neîndoios că în anumite etape oamenii au trăit cu conştiinţa că se găseau între un mare trecut acum în ruină şi un mare viitor încă inedit. Deplorabila lor situaţie ambivalentă o numeau, poate, ei înşişi, „tranziţie". Dar pînă şi în acest caz extrem e vorba doar de o idee pe care oamenii aceia o aveau despre ei înşişi. Istoricul va trebui să ţină seama de ea pentru că acea idee,

---

108 Colecţia Guillaume Budé, Société d'Édition „Les Belles Letres". Şase volume. Vezi şi Bréhier: *La philosophie de Plotin*, Boivin.

109 Paralel cu cea a lui Bréhier s-a făcut altă traducere absolut excelentă în engleză.

110 Desigur, aşa ceva nu e valabil în cazul lui Plotin, unul din cei mai impunători filozofi din toate timpurile şi a cărui influenţă a fost dintre cele mai îndelungate şi mai profunde.

chiar dacă ar fi fost greșită (și uneori a și fost), aparține realității pe care el o va studia din punct de vedere istoric. Trebuie, așadar, să țină seama de ea, dar nu trebuie să o adopte ca titlu sau definiție ale unui timp istoric. Ar fi de ajuns, ca să se demonstreze inoportunitatea lor, să se observe că e vorba de un termen generic, care se poate aplica multor epoci, pe deasupra și diferite între ele. Pe scurt, vorbind de tranziție și decadență, trebuie să fim conștienți de puținătatea spuselor noastre și, în loc de a pune în funcție acele noțiuni ca pe niște aparate mecanice care prin propria lor operare automată ar pretinde să ne limpezească un fragment de trecut, să vedem în ele o invitație de a cerceta figura stranie și concretă pe care o adoptă viața umană sub semnele abstracte ale „tranziției" și „decadenței". Condiția negativă a acestor concepte nu trebuie să ne facă să uităm că toată acea epocă e pozitivă, că orice viață presupune afirmarea de sine, că nu există nici o dată la care umanitatea să se fi sinucis. Și misiunea supremă a istoricului e de a descoperi, chiar și în vremurile cele mai atroce, motivele satisfăcătoare pe care le-au avut contemporanii ca să subziste. Cei ce trăiesc într-o epocă de tranziție nu trăiesc în tranzit spre alta, ci instalați decis în a lor, nici mai mult, nici mai puțin decît cei din epocile cele mai stabile. Pentru că, viceversa, nu a existat nici una în care să lipsească disidenții, oameni sau grupuri care preferau sau *credeau* că ar fi preferat altă eră, viitoare sau trecută. Să nu confundăm chestiunea cu faptul că în anumite epoci omul s-a crezut anormal de nefericit.

Toate acestea se armonizează cu o caracteristică interesantă ce mi-a sărit în ochi citind această operă a lui Bréhier și care constituie pesemne cea mai prețioasă calitate distinctivă a sa, ceea ce-i conferă cea mai mare actualitate. Știam, după cum am spus adineauri, că autorul își consacrase efortul cel mai special și continuu uneia dintre acele

epoci de decadență sau de tranziție. Dar această istorie ne revelează că preferința pentru un timp de acest fel se supune unei inspirații mai generale, unei înclinații extrem de curioase a spiritului său.

Într-adevăr, unul din avantajele acestei ample cărți este că, spre deosebire de toate cele similare, ea tratează aproape la fel de atent epocile gîndirii ce obișnuiesc a fi considerate culminante, triumfale sau strălucite, ca și sărmanele epoci nefericite pe care istoriile elementare ale filozofiei le sar cu eleganță sau le narează în mare grabă. Ei bine, faptul acesta este extrem de important.

Ca știință, istoria filozofiei e una dintre disciplinele cele mai recente: în fapt, nu numără încă nici o sută de ani. În cea de-a doua jumătate a secolului trecut, ea a trebuit să se consacre faptului celui mai evident: să reconstruiască, într-o primă aproximație, gîndirea marilor figuri ale filozofiei. Atunci s-a întreprins prima studiere formală a lui Platon și Aristotel, a lui Descartes, Leibniz, Kant. Acum douăzeci și cinci de ani Fichte, Schelling, Hegel erau încă ignorați. Ei încă mai reprezentau trei mistere. Chiar în zilele noastre începe studierea lui Spinoza[111].

Nici alăturarea tuturor acestora nu ar putea fi o istorie a filozofiei, așa cum orografia nu e doar știința crestelor. Muntele are nevoie de vale.

Dar imaginea trecutului filozofic pe care încă îl avem sub ochi este un peisaj alpin dintr-o zi de ceață. Vedem sus detot piscurile celor mai înalte culmi, izolate unele de celelalte și plutind imponderabile și ireale peste haosul pufos al negurii. Poate în adîncul acesteia întrezărim confuz vreo fizionomie spectrală, ceea ce însă nu vedem este cum anume ies la suprafață de la nivelul continental

---

[111] În țara aceasta (Argentina, *n. t.*) s-a și inițiat un amplu studiu despre Spinoza, de León Dujovne.

munţii cei falnici şi cum este linia cavitală în care văile îi fac să comunice. Pe scurt, ne lipseşte elementul principal: geotehnica marelui lanţ muntos filozofic.

După judecata mea, istoria filozofiei nu poate face nici un pas şi nu poate începe să se constituie cu adevărat conform promisiunilor titulaturii sale dacă nu vor fi umplute vidurile de cunoaştere care se deschid ca nişte hăuri între marile şi ilustrele etape ale gîndirii. Se impune de urgenţă studierea epocilor terne.

Ignoranţa de care suferim în ceea ce le priveşte posedă în fiecare caz caracteristici şi proporţii diferite pe care, fie şi numai prin intermediul unui exemplu sumar, se cuvine să le conturăm.

După Aristotel se şi aşterne întunericul. E vorba de cele trei mari filozofii ale „decadenţei" antice: stoicismul, epicureismul, scepticismul. Nu se poate spune că nu s-a lucrat asupra lor, cu deosebire asupra stoicismului. Dar nici cantitativ, nici ca modalitate de lucru nu s-a făcut nimic nici pe departe asemănător cu intensiva cultivare de care au beneficiat Platon şi Aristotel. Faptul este că avem doar o idee nedeslușită despre cele trei mişcări ale minţii clasice, fără îndoială mai puţin valoroase ca sisteme de tehnică conceptuală decît prima Academie şi Peripatetismul, dar, în schimb, ele au fost cele care au exercitat cea mai mare influenţă în istorie. Nici o altă filozofie nu a susţinut vreodată un Imperiu aşa cum a susţinut stoicismul colosala guvernare a Antoninilor [112]. În plus însă în sînul acelor filozofii moare lumea antică şi se nasc noile popoare din Occident. Căci creştinismul incipient fusese pătruns pînă în adîncul masei sale, încă informe, fragede şi germinante, de teologia şi etica stoicilor. Mai mult încă: în

---

[112] Vezi Rostovtzeff, *Historia social y económica del Imperio Romano*, 1, IV, Espasa-Calpe, 1937.

Renaştere, după o superficială reînmugurire a influenţei neoplatonice, tocmai acele trei filozofii transmit cu adevărat seva antică oamenilor cu totul noi care urmează să deschidă porţile Erei Moderne. Cele trei filozofii, ca trei zîne ursitoare, stau în jurul leagănului cartezianismului şi, ca atare, al întregului raţionalism clasic european.

Astfel încît ne întîlnim, de la început, cu acest fapt de mari proporţii: cele trei filozofii de „decadenţă" nici nu se ivesc bine, că şi disloca platonismul şi aristotelismul din poziţia lor predominantă asupra grupurilor intelectuale din Grecia, *cu toate că*, după judecata noastră, sînt filozofii mai greoaie. E deci cu totul ciudat că istoricii filozofiei nu s-au oprit în mod adecvat în faţa unui eveniment de acest calibru şi cu două tăişuri. Căci, surprinzător, nu e doar triumful rapid al unei doctrine rudimentare cum este stoicismul asupra unui miracol de precizie şi de acuitate ca idealismul platonico-aristotelic, ci, în plus, ne face să ne întrebăm ce s-a întîmplat oare cu opera lui Aristotel după moartea lui. Şi ne întîlnim atunci cu alt fapt stupefiant: imediata volatilizare a filozofiei aristotelice. Lucrul este incredibil, dar indiscutabil. La cincizeci de ani după moartea lui Aristotel nimeni nu-i mai înţelege cărţile pragmatice, care din acest motiv au fost foarte puţin copiate şi doar printr-o întîmplare au ajuns pînă la noi. Au continuat să fie citite dialogurile sale, operă „populară" şi „literară" („exoterică"). Abia pe la începutul secolului I î. Cr. au fost dezgropate operele tehnice ale lui Aristotel şi, de bine, de rău, au început a fi din nou studiate[113],

[113] Amintindu-şi zilele de studii din Grecia, Cicero ne asigură *quod quidem minime sum admiratus, eum philosophum rhetori non esse cognitum qui ab ipsis philosophis praeter admodum paucos, ignoretur*. *De topicis*, I. („M-am mirat foarte puţin că acel filozof nu-i este cunoscut retorului, el care-i ignorat de către filozofii înşişi, cu foarte puţine excepţii." — *N. t.*)

fără a mai constitui niciodată, pînă tîrziu în Evul Mediu, o zestre normală a oamenilor cultivaţi.

Zenon Stoicul se naşte în 320 î. Cr. — la doi ani după moartea lui Aristotel. În gîndirea sa se mai folosesc cîteva zdrenţe din sistemul peripatetic — cîte, care şi cum încă nu s-a studiat. Dar această utilizare nu afectează şi nici nu caracterizează figura generală a stoicismului, care reprezintă nu doar *altă* doctrină, ci o coborîre subită de nivel în exerciţiul mental care se numise pînă atunci „filozofie". Dar şi acest fapt i-a impresionat în mică măsură pe istoricii filozofiei. Cu cea mai mare naturaleţe, ei trec de la expunerea subtilului idealism al lui Platon şi Aristotel la prezentarea „materialismului" stoic. A-l numi materialism e de la bun început o eroare — să zicem „corporalism". Dar tocmai asta nu înţelegem. Ce s-a petrecut oare atît de vertiginos, încît din „forma" aristotelică pură se prăbuşeşte în pneuma şi logosul *spermatikós* — care sînt în acelaşi timp idee şi corp? Nu ştim de ce. Cu toate că în ultimii douăzeci de ani tot acest hăţiş de enigme începea să fie studiat[114], rămînem *in albis* în privinţa acestui subiect. Nu există nici un studiu în care să se încerce a se lămuri chestiunea prealabilă care, o dată făcută transparentă, va permite descifrarea hieroglifelor stoice, şi anume: ce schimbă radical oare, după Aristotel, printr-o întreagă serie de cauze, sensul şi stilul filozofării ca atare, astfel încît stoicismul nu se mai diferenţiază de aristotelism ca o doctrină de alta, ci prin „filozofie" se înţelege o îndeletnicire intelectuală foarte diferită ca finalitate, presupoziţii, metode şi formă de exprimare. Iată încă o temă intactă: de precizat care a fost acea nouă ocupaţie a intelectualului grec, care, deşi denumită cu acelaşi cuvînt —

[114] Căci acelaşi lucru se întîmplă cu „teoria cunoaşterii" stoică, a cărei noţiune principală — *φαντασία καταληπτική* — continuă să fie un mister.

filozofia —, era atît de diferită de cea căreia i se consacraseră Platon şi Aristotel. N-ar fi cu neputinţă ca această clarificare să acţioneze retroactiv asupra cunoştinţelor noastre despre Platon şi Aristotel. Deoarece prin trivializarea exerciţiului filozofic în stoicism şi tocmai printr-o asemenea trivializare devin manifeste anumite caracteristici ale întregii filozofii greceşti, care, prin Platon şi Aristotel, ne ajung întunecate de alte splendori. Şi atunci avem să descoperim poate că imaginea noastră actuală despre aceste două sisteme e doar o perspectivă sau un aspect abstras de noi din realitatea integrală pe care a reprezentat-o filozofarea lor, perspectivă sau aspect ce conţin doar trăsăturile în mai mare măsură similare cu gîndirea noastră actuală. A şi început bunăoară să fie cu prisosinţă evident că am surghiunit excesiv elementele de religie care *continuau să existe* în filozofia amîndurora. E în afara oricărei discuţii că filozofia a fost, faţă de religiozitatea tradiţională, ***alt-ceva***; am exagerat însă crezînd că, din acest motiv, nu mai era nevoie să luăm în seamă prea formal la Platon sau la Aristotel dăinuirea unor elemente religioase. Nu cred că există nici o „istorie a filozofiei" unde să se ia serios în considerare o idee — atît de formală la Platon — ca aceea potrivit căreia a filozofa este o ***homoíosis toû theoû***, o „imitaţie a lui Dumnezeu" în acelaşi sens în care Toma din Kempis vorbeşte despre o „imitaţie a lui Cristos". Şi totuşi cartea a X-a din *Etica nicomahică* şi cartea a XII-a din *Metafizica* o declară sub forma unei teze solemne în care culminează toată arhitectura aristotelismului.

Ar părea, aşadar, de neiertat să nu fim suficient clarificaţi asupra unor fenomene istorice de un calibru atît de enorm. Lucrurile nu stau însă aşa nici pentru că nu li s-a consacrat tot efortul pe care-l pretinde lunga istorie a acelor doctrine şi pentru că nici acel efort nu e de calitatea cuvenită. Nu e de nici un folos să se invoce drept

scuză faptul că n-a ajuns pînă la noi nici o carte a nici unuia dintre marii maeștri ai acestei școli. Masa fragmentelor păstrate e atît de considerabilă, încît îngăduie o rodnică muncă de combinație reconstructivă[115].

Ne aflăm în fața unui exemplu de influență pernicioasă pe care o exercită un concept istoric convențional, cum e cel de „epocă de tranziție sau de decadență". În fapt, cei ce se ocupă de Platon și de Aristotel se dau de ceasul morții făcînd eforturi ca să ni-i facă verosimili, ca să vedem adică întreaga motivație pe care o aveau ca să gîndească așa cum gîndeau. Deseori aceste eforturi depășesc măsura și fac din ambii maeștri din Grecia doi contemporani ai noștri[116].

Această excesivă apropiere de omul actual prin care s-a dorit ca ei să fie avantajați a fost inspirată de două motive. Unul este obstinatul bigotism clasicist, ce nu a putut fi încă extirpat radical, față de filozofia greacă și latină. Bigotismul nu înseamnează cult și nici entuziasm, ci forma lipsită de discernămînt a amîndurora. El îl supraînalță pe „clasic" deasupra nivelului istoriei și, în loc de-a încerca nemijlocit să-l înțeleagă așa cum este — ca pe un om printre oameni, ceea ce vrea să însemneze ca pe un „biet om" —, o pornește în cercetarea asupra lui cu hotărîrea de a-l ad-

---

115 Un bun exemplu despre această stare de lucruri, fie și recunoscînd că, din pricina anumitor deficiențe de metodă, ansamblul se dovedește nesatisfăcător, este opera în care Reinhardt a încercat recompunerea gîndirii lui Posidonios, ultimul mare gînditor științific al Antichității. Vezi Carl Reinhardt, *Posseidonius* și *Kosmos und Sympathie*.

116 Un caz extrem al acestei lipse de măsură este munca maeștrilor mei Cohen și Natorp asupra lui Platon, potrivit căreia acesta ar fi spus aproximativ aceleași lucruri ca și Kant, iar Kant, la rîndu-i, aceleași lucruri ca și Natorp și Cohen. Cu toate acestea, munca lor, greșită ca viziune istorică asupra lui Platon, a lămurit nu puține lucruri din opera acestuia și, reinserată într-o perspectivă mai discretă, semnifică un progres evident.

mira, anticipînd în opera lui perfecțiuni imaginare cărora, vrînd, nevrînd, le adaptează textele. În felul acesta opera străveche se vede angajată să fie valabilă pentru toate vremurile. Asta explică de ce au rămas de clarificat trăsăturile cele mai elementare ale producției platonice și aristotelice. Nu s-a crezut că ar necesita explicații tocmai pentru că semănau cu modelul. Așa s-a produs faptul scandalos că nu știm încă ce este ca *genus dicendi*, ca formă de expresie, *dialogul* lui Platon sau *pragmateia* lui Aristotel.

Celălalt motiv care duce la exagerarea verosimilității acelor mari gînditori este mai rezonabil, deși nu întru totul. El constă în aceea că problemele filozofice posedă un nucleu *abstract* care s-a schimbat puțin de la Heraclit și Parmenide pînă în zilele noastre[117]. Filozoful actual, meditînd asupra chestiunilor viscerale ale filozofiei și ajungînd în ele la clarificări ce nu se realizaseră mai înainte, își confruntă propriile constatări cu ceea ce au gîndit anticii și face să pătrundă o lumină nouă în nucleul relativ constant al problemelor. La asta se referă Kant cînd spune că e posibil să-l înțelegi pe Platon mai bine decît se înțelegea el însuși. Asta spune însă că interesul și punctul de vedere al filozofului sistematic nu sînt identice cu cele ale istoricului filozofiei. Acesta trebuie să se ferească deocamdată de a-l înțelege pe Platon mai bine decît se înțelegea el însuși. E mult și dacă izbutește să-l înțeleagă așa cum s-a înțeles el însuși. Unicul lucru ce-ar trebui adăugat este să se aducă la lumină presupozițiile elementare în a căror orbită trăia închis Platon, care operau asupra lui și pe care el nu le vedea tocmai pentru că erau însăși lumina în care i se înfățișa scăldat totul.

Idolatria exercitată în jurul acestor două principii ale filozofiei orbește retinele și nu permite să fie privite în

---

[117] Vezi mai jos sensul pe care-l are acea aparentă invariabilitate.

istoricitatea lor suculentă și precisă, într-atîta încît operația cea mai urgentă ce s-ar impune să o practicăm astăzi în privința lor ar fi aceea de a ni-i „înstrăina", de a-i distanța de noi, de a sublinia tot ce-i separă de noi și de a ne lăsa uimiți de impresia îndepărtării lor umane, a exotismului lor. Numai așa va fi posibil să clarificăm anumite chestiuni radicale ale operei lor care, pînă în prezent, s-au împotrivit cu îndărătnicie să se lase pătrunse.

Nu s-au făcut în schimb nici un fel de asemenea eforturi pentru a-i pune într-o lumină verosimilă pe stoici, sceptici și epicurieni, ca și alte epoci minore ale continuității filozofice. Au fost lăsați prea departe, fără comunicare vie, efectivă cu noi. Ceea ce, combinat cu eroarea inversă comentată mai înainte, impune istoriei filozofiei o dualitate de perspectivă ce ar fi intolerabilă pînă și în cel mai umil tablou[118].

---

[118] Altă gravă deficiență care s-a împămîntenit în modul de alcătuire a istoriei filozofiei constă în neglijarea istoriei științelor. De la Descartes încoace continuitatea dintre *filozofia primă* și științe este constantă și, tocmai de aceea, gîndirea *sensu stricto* filozofică se poate expune fără o foarte marcată atenție specială acordată celei științifice. În primul rînd, filozofia modernă este de la bun început încărcată de știință și conține deja anticipată în ea însăși figura științifică a lumii — matematică, fizică, biologică —; în al doilea rînd, știința de la Descartes încoace este, în trăsăturile sale decisive, aceeași care a fost pînă de curînd; prin urmare, cea care le apărea tuturora. Dar în Antichitate și în Evul Mediu filozofia și știința au mai puține puncte de contact. Filozoful își construiește arhitectura transcendentală în timp ce se și află cufundat în imaginea „științifică" despre lume pe care o posedă vremea sa. Așa se face că el îi întoarce tacit spatele. Cum însă în fapt edificiul filozofic este suprastructura imaginii concrete a lumii, ea ne rămîne de neînțeles dacă nu-i precizăm angrenarea cu opiniile valabile din științele particulare, din „experiența vieții", din tradiție și mit. Cînd Pierre Duhem s-a hotărît să se informeze despre cercetările de fizică al scolasticilor din secolul al XIV-lea și a descoperit neașteptata proximitate în care se și aflau acestea în raport cu fizica modernă, a provocat stupefacție și a determinat o reformă fulminantă în istoria filozofiei scolastice.

Scurt excurs asupra „sensului istoric"

Misiunea istoriei este de a ni-i face verosimili pe ceilalţi oameni. Căci chiar dacă pare un neadevăr, ei nu sînt astfel. Aproapele e totdeauna un exces, ceva ce se află dincolo de evidenţă. Nu posedăm alt element transparent decît propria-ne viaţă. Această transparenţă sau *evidenţă* a trăirii noastre personale nu înseamnează că-n ea nu există probleme insondabile, enigme şi mistere. Dar acestea nu sînt, ca atare, transparente, indiscutabile; tocmai de aceea sînt probleme, enigme şi mistere. Există o evidenţă a problemelor după cum există o evidenţă a soluţiilor, şi aceasta se întemeiază pe cea dintîi. Fapt este că ne concentrăm asupra materiei care e viaţa noastră pentru a-i înţelege pe ceilalţi. Numai viaţa noastră are prin ea însăşi „sens" şi, ca atare, este inteligibilă[119]. Situaţia pare contradictorie şi oarecum şi este. Sîntem obligaţi să înţelegem cu viaţa noastră pe celelalte anume în ceea ce le face distincte şi străine de a noastră. Viaţa noastră e interpretul universal. Şi istoria ca disciplină intelectuală este sforţarea metodică de a face din orice altă fiinţă umană un *alter ego*, unde ambii termeni — *ego* şi *alter* — trebuie luaţi în deplina lor eficienţă. Acesta e faptul contradictoriu şi de-aceea constituie el o problemă pentru raţiune.

Forma completă a itinerarului pe care-l urmează mintea plecînd de la viaţa noastră spre cea a celorlalţi se poate rezuma în următorii patru mari paşi:

1. Doar mie îmi este prezentă şi evidentă viaţa mea, dar acea realitate care este ea eu nu o recunosc, deocamdată, ca fiind doar a mea. Celelalte vieţi umane care apar în jurul meu îmi apar, deocamdată, ca interschimbabile

---

[119] Aceasta e, viceversa, cauza faptului că avem în mod constant impresia că „ceilalţi nu ne înţeleg".

cu a mea în ceea ce privește conținutul lor. Motivul este că, ignorînd încă exclusivitatea vieții mele, cu alte cuvinte faptul că ea este doar a mea, o proiectez în chip naiv asupra celorlalte. Încep prin a crede că ceilalți gîndesc, simt și vor ca și mine; prin urmare, că există doar o formă de viață nediferențiată la toți oamenii.

2. Îmi dau seama că viața aproapelui nu e prezentă și evidentă, ci că din ea nu ajung pînă la mine decît simptome. Aceste simptome vădesc anumite caractere abstracte similare vieții mele; presupun de aceea îndărătul lor ceva ce este tot viață. În același timp însă ele învederează alte ingrediente diferite, străine și stranii sau, ceea ce e totuna, ininteligibile. Atunci aproapele se ivește în fața mea ca un monstru, ca o ființă pe care o credeam la fel ca mine și care, brusc, își manifestă monstruozitatea de a nu fi ca mine. Atunci descopăr că viața nu e totdeauna prezentă, evidentă, inteligibilă, ci că există o viață ascunsă, impenetrabilă și *alta*: pe scurt, o viață străină. Această primă viață particulară care se descoperă este *tu*-ul, față de care și în șocul cu a cărui monstruozitate iau cunoștință că nu sînt decît *eu*. *Eul* ia naștere după *tu* și în opoziție cu el, ca un recul pe care ni-l provoacă teribila descoperire a *tu*-ului, a aproapelui ca atare, a aceluia ce are insolența de a fi *celălalt*.

3. O dată ce mi l-am *înstrăinat* pe aproapele și el mi s-a transformat în misterul *tu*-ului, mă străduiesc să mi-l asimilez, adică, plecînd de la viața mea care acum este doar *eu* și este unicul lucru prezent, evident și inteligibil pe care contez, încerc să-l construiesc pe aproapele ca pe un eu care nu este alt eu — *alter ego*, ceva în același timp apropiat și depărtat. E titlul de noblețe al unei mari sarcini mereu problematice, care se numește înțelegerea aproapelui.

4. Aproapele prezent, care era un monstru, este parțial asimilat sau asemuit cu mine. În fapt, în ce-l privește

pe contemporanul meu, pe aproapele cu care conviețuiesc, continuu să sper că este în ultimă instanță ca mine. Sau, altfel spus: aproapele, *tu*-ul este *celălalt*, dar nu mi se înfățișează ca trebuind neapărat să fie implacabil *altul*: cred mereu că, în principiu, ar putea fi *eu*. Prietenia, dragostea trăiesc în temeiul acestei încredințări și al acestei speranțe: ele sînt formele extreme ale asimilării dintre *tu* și *eu*. Dar înaintașul, cel anterior mie nu este doar *altul* decît *mine*, cum este *tu*-ul, ci nu poate fi decît *altul*. Că *tu* ești *tu* — cu alte cuvinte că nu ești ca mine — este simplă facticitate. Eu nutresc totdeauna o ultimă speranță că acesta nu e ultimul cuvînt. De aceea, ești „aproapele" meu. Dar cel din afara timpului meu nu este niciodată aproape (proxim) pentru că ființa lui *alta* decît mine nu e simplă facticitate, ci nu *poate* fi ca mine, nu poate fi decît iremediabil *altul*[120]. Așa se face că e imposibilă o asimilare ultimă. Altfel spus, trecutul omenesc ar putea să fie din nou și să se transforme din nou în prezent. S-ar putea naște alt Cezar și altă Cleopatra. Dar petrecutul este trecut nu pentru că într-o cronologie extrinsecă ar fi legat de un timp care ca timp a trecut, prin urmare de un „timp trecut", ci, dimpotrivă: cel petrecut nu poate să iasă din acel timp care a trecut și nu poate să se repete și să existe din nou în alt timp care e prezent, pentru că realitatea lui este esențial distinctă de ceea ce este realitatea prezentului și, în consecință, de mine.

---

[120] Cei care au fost, adică răposații, nu se mai pot schimba, rămîn fără speranță legați de ceea ce au fost cîndva. Despre cel viu nu putem spune niciodată în mod definitiv ce anume este pentru că în el e totdeauna posibilă o schimbare. Imutabilitatea răposatului este presupoziția a ceea ce vrea să spună Mallarmé cînd se referă la moartea lui Edgar Poe: *Tel qu'en lui-même enfin l'éternité le change* („Așa cum în el însuși eternitatea-l schimbă" — *n. t.*). Pentru ființa umană, care e în esență schimbare, schimbarea definitivă este aceea de a nu se mai putea schimba. Posibilitățile lui „sine însuși" se închid și acesta rămîne fixat.

Acest *a nu mai putea* fi decît diferit de mine face din el ceva distinct de simplul „aproape", face din el ceva inexorabil „departe", face din el un „fost". Viziunea departelui ca iremediabil departe, descoperirea „vechimii" reprezintă perspectiva, optica istorică. Ea presupune, așadar, radicala înstrăinare a petrecutului. În timp ce, privitor la aproapele, sper mereu, pînă la sfîrșit, că ar putea deveni ca mine, privitor la fost nu am altă posibilitate decît să mă asemuiesc imaginar lui, să mă fac *celălalt*. Tehnica acestui altruism intelectual este știința istorică.

Și cum în conștiința *tu*-ului se formează și se alimentează cea a *eului*, la fel și în acest superlativ al *tu*-ului, al *celuilalt* care e *fostul*, omul actual își capătă conștiința superioară a *eului* său exclusiv.

Simțul istoric este, în fapt, un simț — o funcție și un organ al viziunii depărtatului ca atare. El reprezintă maxima evadare din sine însuși care îi este posibilă omului și, totodată, prin retroefect, suprema claritate despre sine pe care o poate atinge omul individual. Căci trebuind să descopere, ca să și-l facă verosimil, presupozițiile pe baza cărora a trăit petrecutul și, ca atare, limitele lui, el descoperă prin repercusiune presupozițiile tacite pe baza cărora trăiește el însuși și în care își menține înscrisă existența. Își cunoaște, așadar, prin intermediul ocolului care este istoria, propriile limite, aceasta fiind unica modalitate conferită omului de a și le transcende.

O „istorie a ideilor" nu există de fapt

Toate cele anterioare excursului de față definesc, în fuga condeiului, o serie de deficiențe ale istoriei filozofiei de azi și corectarea lor în corespunzătoarele *desiderata*, pe care o anumită calitate specifică și fecundă a acestei cărți — atenția acordată epocilor terne — le-a așternut

în drumul nostru. Aceste consideraţii provocate de hazard revelează însă că istoria filozofiei are nevoie de o reformă generală. Munca depusă în ultimii cincizeci de ani şi avansul consecutiv sînt enorme, dar, tocmai de aceea, această disciplină ajunge la un ceas al maturităţii ce-i impune o transformare radicală.

Parcurgînd această carte ce se citeşte atît de lesne şi de fluid, prin faţa noastră trece, încă o dată, pelicula cinematografică a douăzeci şi şase de secole, în timpul cărora nu a existat niciodată o întrerupere totală a gîndirii filozofice. Şi acea rapidă ochire şi spectacolul panoramic a douăzeci şi şase de secole ne fac să ne gîndim la uriaşa masă de nelinişti, iluzii, eforturi, genialităţi, abilităţi, descurajări şi reînsufleţiri, sacrificii, dispute, entuziasme, uri, morţi, exaltări pe care le condensează istoria îndeletnicirii filozofice. Făcînd această lectură în vremuri precum cele de faţă, atît de acute şi de dramatice, care ne silesc să executăm în toate împrejurările cumpăniri riguroase, închidem cartea cu o impresie melancolică şi ne întrebăm: la ce au servit sau la ce vor servi toate acestea? Şi atunci ne surprinde cu o vehemenţă aparte constatarea că istoriile filozofiei nu ating nici măcar în treacăt această întrebare. Încă şi mai puţin, că ele nu ne furnizează elemente ca să o putem pune şi să-i răspundem noi înşine. Nu e scandalos? Deşi pare un neadevăr, absorbirea oricărei *Istorii a Filozofiei* — şi sînt unele foarte voluminoase — ne lasă complet ignari cu privire la rolul efectiv pe care l-a avut filozofia în realitatea istorică, astfel încît oscilăm în mod ridicol între a crede că filozofia a fost lucrul cel mai important ce s-a petrecut în fiecare epocă şi, ca atare, că ea a fost forţa directoare a destinului uman vreme de douăzeci şi şase de veacuri sau a ne chestiona, dacă ne simţim apatici, în ce măsură filozofia fiecărei epoci şi din întreaga ei istorie nu va fi fost pur şi simplu musca la arat.

Un atare rezultat ne-ar invita să presupunem, cu îndrăzneală, că despre munca numită pînă acum „istorie a filozofiei“ am fi obligați să spunem că nici istorie și nici istorie a filozofiei nu este, așa încît nu i se poate întîmpla un mai mare dezastru.

Să nu se înțeleagă prostește acestea ca și cum eu aș subaprecia eforturile uriașe ce au fost consacrate studierii textelor filozofice. Admir și venerez munca aceea în măsura în care e muncă; zic doar că acea minunată și meritorie muncă nu poate fi considerată la rigoare ca „istorie a filozofiei“.

Ce se înțelege oare în mod obișnuit pînă acum sub acest titlu și disciplină? Simplu spus, expunerea doctrinelor filozofice în ordine cronologică sau lucrarea specială, dar tot expozitivă, asupra uneia din ele sau asupra unei teze sau unui concept particular ale uneia din ele.

Să analizăm sumar. O doctrină este o serie de propoziții. Propozițiile sînt fraze. Fraza este expunerea verbală a unui „sens“ — ceea ce obișnuim a numi „idee“ sau „gîndire“. Ascultăm sau citim fraza, dar ceea ce înțelegem, dacă înțelegem, e sensul ei. Asta este inteligibilul. Ei bine, e o eroare să presupunem că fraza „își are sensul *său*“ în absolut, făcînd abstracție de momentul cînd și de către cine a fost spusă sau scrisă. Nu există nimic „inteligibil în absolut“. Or, istoriile filozofiei presupun contrariul: doctrinele ne sînt prezentate ca și cum le-ar fi enunțat „filozoful necunoscut“, fără dată de naștere sau adresă, o ființă anonimă și abstractă care e doar subiectul vid al acelei spuneri sau scrieri și care tocmai de aceea nu adaugă nimic celor spuse sau scrise și nici nu le califică sau precizează. Data pe care istoria obișnuită a filozofiei o atribuie unei doctrine este o marcă exterioară pe care istoricul i-o aplică pentru ca nu cumva să se dezorienteze și să supună unei ordini oarecare mișunul doctrinelor. Cînd ne spune că

filozofia lui Platon e din secolul al IV-lea î. Cr., vrea doar să spună că ea a avut loc în această ambianță cronologică — nu înseamnă *de fapt* pentru el ceea ce ar trebui să semnifice, și anume că filozofia lui Platon *este* secolul al IV-lea î. Cr, că ea e plăsmuită dintr-o materie specială: structura vieții omenești din acel secol; mai riguros vorbind, cea a unei anumite generații.

La fel, cînd ne spune că are să expună filozofia lui Kant, ea nu folosește aceste cuvinte în sensul lor deplin, nu încearcă să înțeleagă aceste doctrine așa cum au fost gîndite și formulate de omul în carne și oase care a fost Kant, ci le contemplă sensul „în absolut", ca și cum ar fi doctrine de azi, de ieri sau de alaltăieri, indiferent de cînd. În expresia „filozofia lui Kant", Kant nu reprezintă rolul concret de subiect agent în acea gîndire, ci — ca în cazul lui Platon, secolul al IV-lea î. Cr. — este doar un nume extrinsec, care se lipește *pe* o doctrină. Dar doctrina reală și efectivă a lui Kant e inseparabilă de el, este însuși Kant care o gîndește și o spune și o scrie sau, dacă preferăm, este ea așa și cum a fost gîndită efectiv de Kant.

Exprimării unei idei e totdeauna, în principiu, posibil să i se smulgă *un anumit* sens. În orice rostire transpare *o anumită* semnificație. Dar acest sens oarecare nu e sensul autentic al exprimării. Rațiunea acestui fapt se află, în primă instanță, în împrejurarea că limbajul e prin natura sa echivoc. Nu există nici o rostire care să spună, pur și simplu, ceea ce vrea să spună. Spune doar o mică fracțiune din ceea ce intenționează: restul doar îl subspune sau îl „consideră știut". Această deficiență este înnăscută limbii. Dacă atunci cînd vorbim ar trebui să spunem efectiv tot ce pretindem să spunem, astfel încît echivocul să fie eliminat, limbajul ar fi imposibil. Ceea ce manifestăm în fapt se sprijină pe nenumărate lucruri pe care le trecem sub tăcere. Limba există grație posibilității reti-

cenței și ceea ce, efectiv, enunțăm trăiește din „ceea ce, știut fiind, e trecut sub tăcere". Acest complement care e trecut sub tăcere și care e totdeauna incomparabil mai mult decît cele spuse din fiecare frază, îl știm pe diferite căi. Înainte de orice prin ce s-a spus înainte și urmează a se spune ulterior. Orice text ni se înfățișează de la sine ca fragment al unui context. Textul și contextul însă, la rîndul lor, presupun și fac referire la o situație în vederea căreia s-a ivit toată acea spunere. Situația respectivă e în ultimă analiză indicibilă: nu putem decît să asistăm la ea sau să ne-o imaginăm. Situația reală în temeiul căreia se vorbește sau se scrie este contextul general al oricărei exprimări. Limbajul acționează totdeauna raportat la ea, o implică și și-o revendică.

Ceea ce se petrece cu exprimarea se petrece într-un grad și mai mare cu ideea însăși. Nici o idee nu este numai ceea ce este doar prin aparența sa exclusivă. Orice idee se singularizează pe fondul altor idei și conține în ea raportarea la ele. Dar, în plus, ea și textura sau complexul de idei cărora le aparține nu reprezintă doar idei, adică nu sînt pur „sens" abstract și izolat care se poate autosusține și poate reprezenta ceva complet, ci o idee este totdeauna reacția unui om față de o situație determinată din viața sa. Adică posedăm realitatea unei idei, ceea ce este ea în mod integral, dacă o luăm ca pe o reacție concretă la o situație concretă. E, așadar, inseparabilă de aceasta. Va fi poate și mai clar să spunem astfel: a gîndi înseamnă a dialoga cu circumstanța. Noi avem totdeauna, vrem, nu vrem, prezentă și evidentă circumstanța noastră; de aceea ne înțelegem. Ca să înțelegem însă gîndirea altcuiva trebuie să ne aducem în prezență circumstanța lui. Fără aceasta, ar fi ca și cum dintr-un dialog am poseda doar cele spuse de către unul dintre interlocutori.

Iată primul principiu al unei „noi filologii“: *ideea este o acțiune* pe care o realizează omul în vederea unei circumstanțe determinate și cu o finalitate precisă. Dacă atunci cînd vrem să înțelegem o idee facem abstracție de circumstanța care o provoacă și de scopul care a inspirat-o, vom avea numai un profil vag și abstract al ei. Această schemă sau schelet imprecis al ideii efective e tocmai ceea ce se numește îndeobște „idee“ pentru că este ceea ce, pur și simplu, se înțelege, ceea ce pare a avea un sens omniprezent și „absolut“. Ideea nu-și are însă conținutul autentic, „sensul“ propriu și precis decît dacă joacă rolul activ sau funcția pentru care a fost gîndită și acel rol sau funcție reprezintă ceea ce reprezintă ca acțiune față de o circumstanță. Nu există, așadar, „idei eterne“. Orice idee este legată iremediabil de situația sau circumstanța față de care își reprezintă rolul activ și-și exercită funcția.

Realitatea, vreau să spun integritatea unei idei, ideea precisă și completă apare doar cînd ea *funcționează*, cînd își execută misiunea în existența unui om, care, la rîndul său, constă dintr-o serie de situații sau circumstanțe. Se întîmplă că toate viețile umane conțin elemente de situație, scheme abstracte de circumstanțe care sînt comune. Și ceea ce numim o epocă e de la bun început o comunitate specială sau o omogenitate de situații. De aceea, ideile create în ea vădesc o mai mare afinitate între ele decît între ele și cele din altă perioadă. În fine, există anumite schelete de situații ultime și extrem de abstracte care se întîlnesc în orice viață umană. Asta ne permite să obținem din orice expresie *un anumit* sens și să înțelegem oarecum presupusa valoare „absolută“ a unei idei. Dar și în acest caz, ceea ce înțelegem — și care este doar un fragment nedeslușit din idee — înțelegem grație faptului că am raportat-o la scheme permanente ale situației umane.

Dar, evident, nu există și n-a existat nici o situație reală care ar consta doar dintr-una din acele scheme. Viața e totdeauna concretă și așa e și circumstanța. Așa se face că doar dacă vom reconstrui în prealabil situația concretă și vom izbuti să verificăm rolul pe care-l reprezintă în funcție de ea vom înțelege cu adevărat ideea. În schimb, luată în sensul abstract pe care, în principiu, ni-l oferă mereu, ideea va fi o idee moartă, o mumie, iar conținutul ei aluzia umană imprecisă pe care o afișează mumia. Dar filozofia este *un sistem* de acțiuni vii, așa cum pot fi loviturile de pumn, numai că loviturile de pumn ale filozofiei se numesc „idei"

Consecința tuturor acestora este ineluctabilă. Ceea ce se numește în mod obișnuit „doctrine filozofice" nu are nici o realitate, e o abstracție. „Doctrinele" nu stau în aer, ci există înrădăcinate în anumite timpuri și locuri. Dacă se face abstracție de funcționarea acelor „doctrine" în viața acestor oameni, rămîn doar spectre, abstracții. Ei bine, referitor la abstracții nu există istorie: aceasta e modul de cunoaștere cerut de realitatea particulară care este viața umană. Doar unei funcții umane vii și așa cum este cînd trăiește, cu alte cuvinte cînd funcționează în ansamblul unei existențe, îi corespunde istoria. Cuvîntul ionic *historíe* a însemnat „informație", „cercetare" și, tocmai de aceea, era valabil în egală măsură pentru cercetări asupra fenomenelor naturale și celor umane. Astăzi însă, cu riscul de a trebui să inventăm un cuvînt nou, trebuie să-i facem semnificația mai exclusivă, atribuindu-i-o comportamentului intelectual pe care ni-l impune realitatea umană. Viața umană e ceea ce este în fiecare clipă, în perspectiva unui trecut care dăinuiește în prezent și continuă să acționeze. Pentru a denumi acest caracter al realității noastre nu avem alt cuvînt decît „istoricitate". Aceasta e dubla motivație pentru care mi-am permis să spun că o „istorie a filozofiei"

ca expunere cronologică a doctrinelor filozofice nu e nici istorie, nici istorie a filozofiei. Este în mod precis și formal abstracția unei istorii efective a filozofiei.

O „istorie a ideilor" — filozofice, matematice, politice, religioase, economice —, după cum se înțelege de obicei această denumire, e imposibilă. Aceste „idei", repet, nu sînt decît abstracțiuni de idei, ele nu au istorie.

Considerarea doctrinelor ca pur și simplu „doctrine" le atemporalizează și așa se face că nu ne sînt expuse „filozofiile" a douăzeci și șase de secole într-un același plan temporal, altfel spus ca actuale. S-ar zice că sîntem invitați să judecăm dacă Parmenide, Plotin sau Duns Scotus „au dreptate", la fel cum ar putea sau nu să aibă Bergson sau Husserl. Sînt tratați ca niște contemporani dacă nu ni se arată că miezul cel mai substanțial al acelor doctrine și ceea ce le dă semnificația autentică este data. Sau, totuna: observația că Parmenide aparține secolului al VI-lea î. Cr. nu este o caracterizare extrinsecă și nici nu servește doar ca să ne spunem: „Se înțelege că pe vremea lui așa se gîndea." Nu: nu e vorba de faptul că, raportată la vremea sa, gîndirea lui Parmenide ne-ar părea mai vrednică de prețuire sau măcar mai scuzabilă, ci că *dacă nu o privim la data ei*, n-o înțelegem bine, nu o cunoaștem, oricare ar fi aprecierea noastră ulterioară.

Nu e suficient ca să credem că facem istorie și nici să arătăm influența pe care o idee anterioară a avut-o asupra uneia posterioare. Așa ceva e pură metaforă. Propriu-zis, o idee de ieri nu o influențează pe alta de azi, ci aceea îl influențează pe un om care reacționează la acea influență cu noua idee. Zadarnic vrem să facem istorie dacă evităm să vorbim despre oameni și colectivități de oameni. Pe scurt, istoria filozofiei ar trebui să anuleze presupusa existență dezumanizată în care ne oferă doctrinele și să le cufunde din nou în dinamismul vieții umane, arătîndu-ne

în ea funcționarea lor teleologică. Să ne imaginăm că, dintr-o dată, toate acele idei mumificate și inerte pe care ni le propune istoria tradițională a filozofiei ar intra în resurecție, ar începe să trăiască, adică să-și exercite funcția, să-și îndeplinească rolul în existența acelor oameni care le-au gîndit! *Ipso facto*, toate acele stranii combinații de idei s-ar ilumina într-o „evidență" universală, cu alte cuvinte, devenind istoricii lor, le-am resuscita și în chip imaginar ne-ar satisface așa cum i-au satisfăcut pe creatorii lor și pe cei care i-au urmat ca discipoli și partizani.

Altceva, conștienți fiind de impropietate, este să numim „istorie a filozofiei" o abreviere a celei efective, în care se înfățișează doar o schemă a sistemelor, utilă filozofului actual. În fapt, asta a fost ceea ce s-a obișnuit a se numi cu această titulatură pe parcursul ultimei sute de ani: un instrument pentru atelierul filozofului.

Evoluția istoriei filozofiei

În „Introducerea" sa, Bréhier face un rezumat judicios al formelor pe care le-a cunoscut istoria filozofiei. Începe cu Aristotel, fiind seria de soluții date problemelor înainte ca el însuși să mediteze asupra lor. Nu e încă propriu-zis istorie. Acele soluții stau în fața lui Aristotel ca posibilități de gîndire ce colaborează la propria sa muncă. Vorbește cel mult de unii filozofi ca *οἱ παλαιοί, οἱ αρχαῖοι*: „cei vechi". Noțiunea aceasta de „vechi" nu se precizează însă în mintea lui[121]. Dar perenul inițiator al oricărei discipline își începe munca mai tîrziu: colecționarul, publicîndu-se culegeri de opinii filozofice — acele *placita philosophorum*. După el vine scepticul pe care-l interesează să ne arate disonanța dintre opinii — *διαφονία τῶν δοξῶν* —

[121] În *Fizica*, I, 8, 191 a 26, îi numește stîngaci, *ὑπὸ ἀπερίας*.

ca dovadă că adevărul e imposibil. Aşa se face că Sextus Empiricus e unul din autorii antici care ne transmit cele mai multe date despre filozofii anteriori lui. Veacuri de-a rîndul continuă cu diverse modulaţii această manieră de a istorisi filozofia, pînă cînd, în secolul al XVIII-lea, acelei tradiţii i se conferă un caracter formal. Se consideră ca misiune a istoriei filozofiei să dezvolte panorama demenţei umane. Istoria a fost atunci în mod deliberat *istorie a erorilor*, a discrepanţei intelectuale. Varietatea de opinii manifestată de către oameni de-a lungul secolelor apare drept ceva esenţialmente negativ faţă de adevărul „o dată şi pentru totdeauna“ obţinut în acel veac fericit. Asta indică în ce măsură acea istorie era negaţia *a limine* a realităţii ca istoricitate. Încă Bruckner, în 1742, anunţă că urmează să parcurgă *infinita falsae philosophiae exempla*.

Uriaşa înnoire filozofică a lui Kant, care impunea gîndirea problemelor sub o nouă formă şi de la rădăcina lor, i-a determinat pe gînditori, la fel ca şi în ceasul iniţial al lui Aristotel, să caute colaborarea cu trecutul. O dată mai mult, urgenţa de atelier a stabilit contactul cu doctrinele antice, acum însă coincizînd cu trezirea „simţului istoric“ şi cu noile tehnici pe care le suscită acesta: filologia, critica izvoarelor, perspectiva temporală. Cu toate acestea, încă n-a fost depăşită acea optică de atelier filozofic şi asta a împiedicat deplina obiectivare a studiului istoric al filozofiei, care caută să vadă realitatea integrală care a fost şi nu doar abrevierea ei pe care gînditorul sistematic din prezent are nevoie să o aibă la îndemînă pentru alchimia sa privată. A fost însă de ajuns uşoara inspiraţie a „simţului istoric“ insuflată în istoria filozofiei pentru ca figura prezentată pînă atunci de către trecutul gîndirii să se modifice radical. Ceea ce părea o confuzie asfixiantă de erori şi pură disonanţă de opinii — prin urmare, iraţionalitate exemplară — se şi prezintă ca o dezvoltare ordonată, ca

o continuitate în care gîndirea umană trece în mod rațional de la o concepție la alta. Sistemele se succedă într-o filiație inteligibilă și restul discrepanței ireductibile ce rămîne între o pluralitate, mereu aceeași, de „puncte de vedere" își pierde orice caracter de arbitrarietate. Imposibilitatea de a domina definitiv universul realului dintr-un *singur* punct de vedere conferă un sens clar existenței unor variate concepții fundamentale a căror pluralitate ne apare atunci ineluctabilă[122]. În mișunul irațional al trecutului filozofic uman începe să se contureze un profil de „rațiune istorică".

Filozofie și societate

Dar această integrare a realității filozofice pe care o reprezintă imperativul de a descrie fiecare doctrină ca funcționînd în existența omului ce a gîndit-o sau adoptat-o nu e încă suficientă. Filozofia nu e doar o funcție în economia vitală a filozofului, ci acesta își lansează pentru public doctrina. Publicul nu mai este un om sau altul, e o colectivitate umană ca atare, o societate. Care este reacția acesteia față de faptul filozofiei în fiecare moment al istoriei sale? Cu alte cuvinte: filozofia este și funcție a vieții colective, e un fapt social, o instituție. Și toate acestea aparțin de asemenea realității „filozofie".

Poate acum va deveni mai tăios limpede, pentru cine nu a perceput bine cele anterioare, aserțiunea mea potrivit căreia istoria filozofiei nu poate consta, pur și simplu, într-o expunere cronologică de „doctrine" sau, totuna,

---

[122] Vezi Dilthey, *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen. Gesammelte Schriften*, tomul VII, p. 73. [Vezi *Teoría de las concepciones del mundo*, Revista de Occidente, Madrid, 1974.]

realitatea „filozofie“ nu se reduce la „idei“. Într-adevăr, dacă la întrebarea: „ce e filozofia ?“ încercăm a ne răspunde în ordinea cuvenită, ar trebui să începem prin a descrie primul aspect din filozofie pe care-l găsim, aspectul ei cel mai nemijlocit — „primul pentru noi“, spunea Aristotel. Or, omul contemporan, înainte ca filozofia să fie ceva în el, o întîlnește în afara lui ca pe o realitate publică ce are inclusiv atribute materiale. Găsește filozofia sub aspectul unei magistraturi statale, al unei birocrații — „profesorii de filozofie“ — care e plătită în bani și căreia îi sînt atribuite edificii. O găsește sub formă de cărți care se vînd în comerț și care sînt un produs al industriei. Dovada că acesta este aspectul primar al filozofiei stă în faptul că asta știe despre ea cine știe cel mai puțin despre ea. Autenticul filozof, care trăiește absorbit în meditația problemelor celor mai intime ale filozofiei, va tinde să uite sau să disprețuiască acel prim aspect al ei. Comite însă o eroare dacă absolutizează o asemenea uitare și un asemenea dispreț. Căci este evident că acestea reprezintă o porțiune deloc de disprețuit din realitatea integrală „filozofie“. Dacă Statul dotează și întreține catedre de Filozofie și le instalează în localuri, dacă există industrii care își dau silința să editeze texte filozofice, însemnează că în societate este valabilă convingerea că filozofia reprezintă o necesitate colectivă. Și asta e deja enorm. Și e o stîngăcie să disprețuiești faptul doar pentru că e clar și evident. De ce oare, cum anume și în ce măsură e filozofia o necesitate socială ? Așa a fost întotdeauna ? Ce modificări, ce fluctuații a suferit în istoria societăților, începînd din Grecia, valabilitatea acelei convingeri ? E oare cu putință, rațional vorbind, ca o disciplină intitulată „istoria filozofiei“ să neglijeze determinarea rolului social pe care l-a exercitat filozofia, ca și cum acțiunea ei în viața colectivă ar fi ceva străin de realitatea „filozofie“ ? Aceeași uitare pe care o

suferă istoria doctrinelor cînd nu vede fiecare idee în mod substanțial ca pe o funcție ce servește o finalitate determinată în existența filozofului apare aici la scară macroscopică atunci cînd nu investigăm aprofundat și cu toată precizia posibilă ce anume rol efectiv a reprezentat gîndirea filozofică în fiecare epocă a vieții colective. Deoarece nu am făcut-o, ne găsim, după cum am indicat mai sus, în situația ridicolă de a nu ști cît de cît sigur și riguros ce „importanță“ a avut în istorie disciplina și îndeletnicirea noastră. Și fapt este că realitatea oricărui lucru propriu-zis uman nu e altceva decît „importanța“ lui. Cea mai măruntă manifestare a vieții noastre face aluzie la totalitatea acesteia și doar raportată la ea își revelează valoarea și semnificația autentică. Ceea ce facem și ceea ce ni se întîmplă nu au altă realitate decît „importanța“ pe care o au în viața noastră. De aceea, în loc de a vorbi de „lucruri“, care reprezintă o noțiune naturalistă și bună doar pentru un uz provizoriu în fizică, în disciplinele umaniste ar trebui să vorbim de „importanțe“. Ei bine, deși pare un neadevăr, nu există nici o carte care să-și propună a ne relata istoria „importanței“ pe care a avut-o filozofia de la începuturile ei și pînă în zilele noastre. Mai puțin: nu cunosc nici o publicație care să studieze tematic ce anume a fost filozofia ca funcție socială și ca fapt colectiv, fie și într-o epocă oarecare. Nu se întîlnesc decît ici și colo priviri instantanee și indirecte asupra enormului subiect[123].

Diagnosticul meu advers privitor la istoria filozofiei așa cum e practicată este oare chiar atît de extravagant, după cum i s-a putut oare părea cititorului acum ? Se înțelege, în sfîrșit, cu suficientă claritate de ce e ireală o

---

[123] Poate singura etapă care a fost contemplată cu ceva mai mare atenție sub acest unghi este secolul al XVIII-lea francez, epoca *philosophes*-ilor.

istorie a „doctrinelor“ care constă doar în expunerea lor abstractă?

Vrem, nu vrem, așa a *funcționat* filozofia în viața socială, cu capitol propriu în bugetul Statului, ca obligație legală impusă unor generații și generații de studenți. Cînd ceva se transformă în „rațiune de Stat“ și de ea se ocupă Puterea publică, nu e o simplă realitate socială, ci este așa ceva la modul superlativ, de vreme ce Statul e superlativul socialului. Or, Statul nu se ocupă de un subiect decît atunci cînd acesta e simțit de societate ca o necesitate riguroasă. Milenii de-a rîndul s-a întîmplat să nu fi existat filozofie și, veacuri de-a rîndul, deși exista, Statul nu s-a preocupat de ea. Într-o bună zi, el și-a inaugurat relațiile cu filozofia... evitînd-o, persecutînd-o. A venit însă altă zi și filozofia s-a transformat într-o instituție publică normală. Ceea ce Platon postula ca pe un ideal paradoxal a cărui realizare l-ar fi speriat pînă și pe el a devenit la un moment dat un fapt. Cît de departe de Platon era credința că filozofia ar fi putut deveni o funcție statală ne-o arată faptul că, în *Apologia*, Socrate avea să declare în fața judecătorilor săi că strădania cu care se îndeletnicea obligîndu-i pe oameni să filozofeze, ocupația lui, departe de a fi *criminală*, ar fi trebuit să fie considerată ca un oficiu public și din acest motiv el ar fi trebuit *să mănînce* pe cheltuiala Statului în Pritaneu. Și toate acestea ne sînt relatate ca o „ironie“ extremă și un paradox ilariant. Nu merită oare osteneala de a ni se povesti cum și de ce s-a întîmplat un eveniment atît de năstrușnic?

Filozofia nu e însă doar realitate „oficială“ ca instituție și realitate economică ce există pe piață ca *industrie* editorială, ci are în plus și altă formă de realitate în opinia publică. De-a lungul unor epoci foarte întinse, filozoful s-a bucurat de prestigiu în societate, iar prestigiul e o operație socială. Iată deci altă dimensiune pentru istoria filo-

zofiei: istoria ondulantă a prestigiului și discreditării filozofului. Puține investigații ne pot revela secrete mai adînci ale istoriei umane ca încercarea de a reconstrui curba destinului social de care s-a bucurat și pe care l-a suferit filozoful, precizarea locului ce i-a revenit în fiecare societate și în fiecare epocă celui ce filozofa.

Dar asta ne face să ne întoarcem, ca prin ricoșeu, de la filozofia ca realitate socială la ceea ce este filozofia înlăuntrul filozofului. Deoarece, după cum am arătat, nu e indiferent pentru rolul jucat de către ideile sale în propria viață a filozofului care este situația socială în care se găsește. Gîndești nu doar aflîndu-te la o anumită dată și într-un loc exact, ci și de pe o poziție socială — care uneori e centrul societății, alteori e sus, alte dăți jos și, uneori, este o poziție *în afara* ei: închisoare sau exil. E cum nu se poate mai important să precizăm doza de libertate de care s-a bucurat clipă de clipă filozoful. Ce efecte produce în filozofie lipsa de libertate? Trebuie să ne întrebăm însă și contrariul: ce efect a avut pentru filozofie excesul de libertate? Ar fi de scris o carte întreagă sub titlul: *Despre responsabilitatea și iresponsabilitatea filozofiei*[124]. Dar întrebări analoage ar trebui puse și despre efectele măgulirii și neglijării. Nu e prea clar dacă cea dintîi ar fi favorabilă, iar aceasta din urmă toxică.

---

[124] Am anunțat de mult — *Revolta maselor*: „Prolog pentru francezi", 1937 — și am și redactat parțial un studiu unde mă ocup de această temă, complicînd-o însă cu alta mai generală: *Discurs despre responsabilitatea intelectuală*. Luam în el ca exemplu și fir conducător evoluția intelectualității franceze ca fiind cea care oferă cele mai puține discontinuități de la Renaștere pînă în prezent. Situația actuală din Franța m-a împiedicat deocamdată să închei acest eseu. [Vezi „Prolog pentru francezi" din *La Rebelión de las masas*, publicată în colecția „Obras de José Ortega y Gasset".] (Vezi și *Revolta maselor*, trad. de Coman Lupu, ed. a II-a revăzută, Humanitas, București, 2002, pp. 5–43. — *N. t.*)

Am spus că primul aspect sub care ni se prezintă realitatea „filozofie" este ceea ce are ca fapt social. Sînt două milenii și jumătate de cînd faptul acela există și-și așteaptă istoricul. Întîlnim acolo, în marea exterioritate care e publicul, instituția filozofică, așa cum întîlnim politica, organismele sanitare, serviciul de incendii, călăul, uzurile ceremoniale și moda. După cum se vede, societății i-a trebuit vreme îndelungată pentru ca unui anumit procent dintre membrii săi să li se injecteze anumite opinii filozofice, la fel cum de aproape un secol simte nevoia ca ei să fie vaccinați.

Dar ceea ce are filozofia ca fenomen social este, evident, partea cea mai exterioară a realității sale, e oarecum scoarța sa. Societatea nu e niciodată originală și creatoare. Pentru ca ea să ajungă a se ocupa de filozofie ca necesitate publică e nevoie ca aceasta să existe în prealabil gata făcută de unii indivizi.

Autenticitatea și inautenticitatea filozofiei

E important să vedem cu claritate călătoria dus-întors pe care o face filozofia — și nu numai ea. Individul actual întîlnește mai întîi filozofia în societate, ca uz public și instituție, prin urmare *exterioară* oricărui *individ determinat.* Cu asta vreau să spun că și dacă în clipa de față n-ar exista nici un filozof autentic și, ca atare, nici o filozofie autentică, aceasta ar continua să fie în același moment o realitate socială: catedrele ar exista, cărțile de așa-zisă filozofie s-ar vinde etc. Fiincă e caracteristic oricărei valabilități sociale (și asta sînt uzurile, obiceiurile, legile etc.) să acționeze și să existe în mod independent de orice individ *determinat.* Să avem în vedere că faptul social constă în ceea ce facem pur și simplu pentru că *se* face. Presiunea impersonală a colectivității din jurul nostru ne forțează —

cu forță fizică sau cu coerciție morală — să executăm anumite acte. Între ceea ce facem și *motivul pentru care* o facem nu există un nex rațional. Profesorul de filozofie nu are, poate, nimic dintr-un filozof autentic: predă filozofia ca să-și cîștige pîinea sau să se remarce din punct de vedere social. Studentul o studiază pentru că n-are încotro. Așa se face că realitatea socială dobîndită prin ceva — valabilitatea ei — nu garantează cîtuși de puțin autenticitatea umană a ceea ce pretinde să fie; prin urmare, nu constă cu nici un chip în autenticitatea ei. Ceea ce, spus prin simpla inversare a enunțului, înseamnă că orice realitate socială este inautentică.

Grație acestui fapt ea este socială și grație lui își îndeplinește misiunea colectivă, care constă în a se impune indivizilor *velis nolis*, cu sau fără adeziunea determinată a vreunuia, pe scurt, în mod mecanic. Dacă o funcție socială ar depinde în ultimă instanță de anumiți indivizi, cum aceștia pot să greșească și efectiv și greșesc, ea s-ar volatiliza. Dar societatea își susține valabilitățile — bunăoară, ocupația filozofică — cu o cecitate parțial benefică, în mod irațional, cum face natura cu comportările sale. Așa se face că necesitatea socială a filozofiei și, în consecință, realitatea ei ca fapt social sînt o necesitate și o realitate inautentice.

O dată făcută însă această foarte sumară clarificare a unui punct dificil, să ne întoarcem la ceea ce am numit călătoria dus-întors a filozofiei. Am spus că individul actual o întîlnește pentru prima oară în afara oricărui individ determinat: o întîlnește în societatea impersonală. Societatea însă nu s-ar ocupa ca atare de filozofie, nu ar susține-o mecanic, dacă, la rîndul ei, n-ar fi întîlnit-o gata făcută, în afara ei, la anumiți indivizi. Aceștia sînt cei care au făcut-o, au creat-o. Și au creat-o fiindcă i-au simțit, fiecare pe cont propriu, necesitatea. Necesitatea de a filozofa pe care o simte individul creator este cea autentică

şi originală. În el, nu în societate, se află *originea* filozofiei şi realitatea ei autentică sau radicală[125].

---

[125] În natură nu există grade de realitate. Lucrurile sînt sau nu sînt, şi atît. E însă caracteristic umanului să posede cele mai diverse grade de realitate. Tot ce face omul poate fi mai mult sau mai puţin autentic şi, ca atare, mai mult sau mai puţin real. Dar realitatea inautentică a ceva — fie ea filozofia, fie ea „bunătatea" unei persoane — nu este pur şi simplu ireală. Îşi are realitatea sa: tocmai acea realitate particulară a inautenticului. Dînd expresie formală acestei teze, vom spune: orice realitate umană posedă o scală de *moduri deficiente* prin raportare la un *mod plenar*, care este *autenticitatea* sa. Totul însă integrează realitatea totală a acelei faceri umane. Or, faptul social este, constitutiv, şi nu conjunctural, umanul inautentic şi modul deficient — deşi inevitabil — de a fi om care există în orice persoană. Platon face deja aluzie la această diferenţă dintre autenticitate şi inautenticitate a modurilor umane şi tocmai raportînd-o la filozofie şi la Stat (funcţii publice). În *Republica* (VII, 535 c), el spune: „Din această pricină a căzut filozofia în greşeala de acum, dar şi în discredit, pentru că oamenii nu au de-a face cu ea cum se cuvine; căci n-ar fi trebuit să aibă de-a face cu ea bastarzi, ci copii legitimi" (trad. Andrei Cornea – *n. t.*). Autenticitatea şi inautenticitatea îndeletnicirii sînt denumite aici „legitimitate" şi „bastarditate". Cîteva rînduri mai jos, el adaugă, referindu-se la virtuţile omului şi în special ale cîrmuitorului, adică la îndeletnicirea sau la funcţiile publice, că în toate acestea „bastardul şi copilul legitim... trebuie bine deosebiţi". Se confirmă că Platon avea în vedere acele două moduri ale realităţii umane vorbind în ambele pasaje de „minciuna involuntară" în care cad oamenii şi opunînd-o celei voluntare şi deliberate. Or, ceea ce numesc „inautenticitate" nu se poate clarifica mai bine decît definind-o ca pe o „minciună involuntară", *pseudos akusion*. Omul este mereu pîndit de riscul involuntar de a nu fi decît „pseudo-el-însuşi". Despre social şi exercitarea unor funcţii oficiale, el va spune: „Fără să ne dăm seama îi lăsăm să se ocupe la întîmplare de slujbele publice pe cei ce sînt lipsiţi de virtuţile care sînt presupuse în acele îndeletniciri." Platon nu foloseşte în acest ultim loc cuvîntul „virtute", pe care-l introduc eu, dar el palpită în întregul fragment, deoarece ideea grecească de „virtute" — *areté* — înseamnă tocmai „autenticitate", cu alte cuvinte „capacitate efectivă" sau, simplu spus, „efectivitate" pentru ceva, a fi în deplină realitate ceea ce eşti. Tot ce este viu îşi are propria *areté*, propria virtute, adică *modul* său *plenar* de a fi.

Platon vorbeşte foarte des de ceea ce are „mai multă fiinţă" şi de ceea ce are „mai puţină fiinţă", de exemplu *Rep.*, 586, 7–8, 515, 39 (Didot).

Acest permanent contradans al treburilor omenești care le face să intre într-un du-te-vino de la individ la colectivitate și viceversa este condiția generală a existenței noastre și, ca tot ce e omenesc, este plin de neajunsuri și avantaje. Tocmai am indicat avantajul general pe care-l aduce cu sine socializarea a unui ceva omenesc: mecanizîndu-se, acesta devine inautentic — de pildă, ideea se transformă în „loc comun"; dar grație acestui fapt, se eliberează de arbitrarietate, capriciu și erori individuale. Să examinăm acum un inconvenient care, în cazul filozofiei, este deosebit de grav.

Istoria filozofiei ca regres

De multe secole se întîmplă ca individul, înainte de a simți el însuși nevoia de a filozofa, să întîlnească filozofia ca pe o ocupație public constituită și întreținută, fiind adică solicitați să ne ocupăm de ea din motive inautentice — în calitate de profesie „care-l hrănește pe omul său", în calitate de purtătoare de prestigiu sau din alte motive mai pure, dar care sînt tot inautentice, cum ar fi să te îndrepți spre filozofie din înclinație sau curiozitate. Dovada că toate acele motive sînt, deși în grad diferit, inautentice stă în faptul că toate presupun filozofia gata făcută. Profesionistul învață

Nu are nimic de-a face cu aceasta faptul că, discutînd în *Phaidon* cu cei ce definesc sufletul ca armonie, li se opune, afirmînd că sufletele sînt unele mai armonioase decît altele, ceea ce ar echivala cu a recunoaște că se poate *să existe* mai mult sau mai puțin suflet, lucru imposibil. Nici Aristotel nu admite că în substanță ar exista grade de ființă. E clar: substanțele au pentru Aristotel, ca ideile pentru Platon, ființa maximă, și în ea nu poate *fi vorba de mai mult* sau mai puțin. Dar aici ajunge gîndirea prin intermediul gradelor deficiente ale ființei, ale unor lucruri care sînt mai mult sau mai puțin. Aristotel recunoaște „mai multa sau mai puțina ființă" în celelalte categorii. A nu se uita că pentru același Aristotel ființa substanței nu este oarecare, ci „ființa principală", κυρίως ὄν.

și cultivă ceea ce găsește deja, amatorului îi place pentru că o vede gata făcută și figura ei percepută îl atrage etc. Faptul e extrem de pernicios deoarece ne pîndește riscul de a ne pomeni cufundați într-o îndeletnicire al cărei sens intim și radical n-am avut nici timpul, nici prilejul de a i-l descoperi. Și, efectiv, în aproape toate îndeletnicirile omenești se întîmplă că, din pricină că ele „se află deja acolo", oamenii obișnuiesc să le adopte mecanic și să le consacre întreaga lor viață fără a lua niciodată un contact veritabil cu realitatea lor radicală.

În schimb, filozoful autentic care filozofează din necesitate intimă nu pleacă spre o filozofie de-a gata, ci se pomenește, de la bun început, că și-o face pe-a sa, în asemenea măsură, încît simptomul cel mai sigur este de a-l vedea că respinge orice filozofie aflată de-a gata, că o neagă și se retrage în teribila singurătate a propriei sale filozofări.

Acea constantă invitație la inautenticitate pe care ne-o adresează preexistența socială a îndeletnicirilor umane este una dintre componentele tragice ale omului, în ciuda aspectului său deloc melodramatic. Așa se face că se impune să combinăm ucenicia și absorbția filozofiei socialmente constituite și recomandate cu un efort peren de a nega toate acestea și *a reîncepe* sau, ceea ce e totuna, de a reactiva situația în care și-a avut obîrșia filozofia. Acei primi filozofi care au făcut-o pentru că ea nu exista defel, care, în fapt, n-au ajuns să facă o filozofie, ci doar au inițiat-o, sînt, ei, autenticul profesor de filozofie la care trebuie să ajungem perforînd corpul tuturor profesorilor de filozofie ulteriori.

Orice mare filozof a fost mare pentru că a izbutit să reproducă în persoana sa, fie și doar aproximativ, acea situație originară în care s-a născut filozofia. Și din acest motiv este foarte important pentru noi să devenim intimi cu acei înnoitori ai gîndirii filozofice care, nemaiputînd să-i

dea naştere, au izbutit a o reiniţia. Insist însă încă o dată: istoria filozofiei sub aspectul ei tradiţional nu ne serveşte aproape deloc ca să ne înlesnim această convieţuire intimă cu gînditorul din vechime, deoarece, dacă ea nu-i reconstituie drama individuală a existenţei sale, atunci nu ne evidenţiază spectacolul esenţial al filozofiei lui *avîndu-şi obîrşia* în aceea.

Istoria filozofiei este o disciplină internă a filozofiei, iar nu un adaos la ea sau o curiozitate suplimentară. Două raţiuni o întemeiază. *Prima*: să ne facem totdeauna filozofia în cadrul unor tradiţii determinate ale gîndirii în care ne găsim atît de cufundaţi, încît ele sînt pentru noi realitatea însăşi, nerecunoscîndu-le ca tendinţe sau încercări particulare ale minţii omeneşti care nu sînt unicele posibile. Vom fi în deplina posesie a acestor tradiţii, ce reprezintă oarecum subsolul nostru intelectual, doar dacă le cunoaştem bine, în cele mai decisive secrete ale lor, descoperindu-le cele mai „evidente" supoziţii. *A doua*: ceea ce, în ineluctabilitatea inexorabilă a gîndirii din cadrul unei anumite tradiţii însemnează încătuşare, limitare impusă, nu se poate contracara oarecum decît reiniţiind ceea ce a fost filozofia la originea sa, *cînd încă nu exista o tradiţie*, sau în punctele decisive ale istoriei sale ulterioare cînd filozofia renaşte, iniţiază drumuri parţial noi şi îşi reactivează originile.

Aşa cum se întîmplă cu orice îndeletnicire umană — am spus —, sîntem totdeauna expuşi riscului de a ne consacra acestora în mod mecanic, urmînd sub formă inerţială modurile de gîndire valabile, acceptînd, pur şi simplu, punerea uzuală a problemelor. Aşa ceva e funest, nu pentru că ne-ar împiedica să fim „originali"; impulsul „originalităţii" care constă în a căuta deliberat să ne diferenţiem de ceilalţi e o preocupare stupidă. Răul pe care obişnuieşte să-l zămislească acea primejdie rezidă în faptul că,

socotindu-ne buni şi acceptînd pe credit modurile uzuale de a gîndi şi punerea obişnuită a chestiunilor, nici măcar nu le vom poseda cu adevărat. Pentru a le „dobîndi" efectiv, e nevoie să le anihilăm, să refacem îndărăt mişcarea pe care inventatorii lor au făcut-o înainte, atunci cînd le-au creat. Aceştia au pornit de la neantul filozofic — de la pura necesitate de a filozofa —, fără a şti încă nici cum, nici cu ce se putea face aşa ceva. O dată mai mult dăm de sfatul lui Goethe: „Cele moştenite de la strămoşii tăi cucereşte-le ca să le posezi."

Dar a cuceri înseamnează, pentru început, a demonta. Dobîndirea filozofiei gata făcute ne impune munca de a o demonta mai întîi pînă la rădăcina ei înfiorată şi germinală unde încă nu este decît pură nevoie de ea, absenţă îndurerată a ei. Nu e chip să refaci o filozofie şi, în general, filozofia, dacă ea nu a fost în prealabil şi pe deplin dezarticulată, tot aşa cum nu cunoşti o maşină dacă nu o desfaci piesă cu piesă. Cu cît trecutul filozofic e mai lung, cu cît e mai mare bogăţia de noţiuni, metode, teorii pe care le-am tezaurizat, cu atît mai ineluctabil este să recucerim sărăcia iniţială, acea indigenţă radicală a filozofiei care a reprezentat obîrşia de unde i-a ţîşnit belşugul ulterior.

Acest crud regres către izvorul originar în decursul căruia se fărîmiţează, se triturează toate sistemele ca să asiste din nou la naşterea lor exemplară reprezintă în substanţa ei proprie istoria filozofiei.

Căci nu ne putem ocupa în mod autentic de filozofie dacă nu ştim ce este filozofia. Răspunsul la această întrebare se frînge în două: ce anume *a fost* filozofia? Ce ar trebui să fie? Istoria filozofiei îşi ia obligaţia să răspundă la prima parte refăcînd retroactiv lungul itinerar al evoluţiei intelectuale pînă în secolul al VI-lea î. Cr. Acolo se găseşte ziua excepţională cînd a luat fiinţă, brusc, ceva ce nu existase mai înainte în univers: filozofia.

Din acest motiv este excepțională și importanța legată de istoria acelui moment. Dar deși pare incredibil, nu s-a studiat niciodată cu oarece energie ce anume s-a întîmplat atunci, de ce tocmai atunci și în Grecia omul a început să filozofeze. Iată, după judecata mea, cea mai gravă și mai de neconceput lacună din istoria filozofiei, lacună ce ar fi suficientă ca să o discrediteze în exercitarea ei inveterată.

Filozofia este o tradiție

Cînd mai înainte afirmam că individul filozofează totdeauna în interiorul unei tradiții de gîndire determinate și pornind de la ea, nu exprimam lucrul ultim ce trebuie spus. Anume: nu doar filozofia noastră particulară izvorăște dintr-o tradiție intelectuală particulară — a unui popor, a unei epoci, a unei școli —, ci filozofia toată este doar o imensă tradiție. Filozoful e înclinat să-și facă iluzia contrară deoarece, în fapt, filozofia este încercarea esențială de a exista în afara unei tradiții, adică de a nu trăi sub forma tradiționalității. Aceasta constă într-un somnambulism aparte. „Tradiționalul" gîndește, simte și vrea în modurile pe care, din vremuri „imemoriale", le găsește stabilite în preajma sa umană fără a le pune sub semnul întrebării, fără a simți nici cea mai mică îndoială cu privire la validitatea lor. Sistemul tradiției ajunge să fie, la om, un succedaneu al sistemului instinctelor pe care le-a pierdut ca animal. În măsura în care sîntem cufundați într-o tradiție, îi trăim formele „în chip instinctiv". Aceasta e viața „credinciosului" pur, a radicalei „credințe".

Adevărul însă este că filozofia nu e, nici ea, decît tradiția non-tradiției. În asemenea măsură, încît definiția cea mai veridică a filozofiei ce s-ar putea da — fiind mult mai bogată în conținut decît la prima vedere, întrucît pare a nu spune aproape nimic — ar fi cea cu caracter cronologic:

filozofia este o îndeletnicire la care omul occidental s-a simţit obligat începînd din secolul al VI-lea î. Cr. şi pe care, cu o stranie consecvenţă, continuă s-o exercite pînă în ziua de azi. Pentru ca filozofia să se nască se impune ca existenţa sub formă de pură tradiţie să se fi volatilizat, ca omul să fi încetat a mai crede „în credinţa părinţilor săi". Rămîne atunci persoana izolată, cu rădăcina fiinţei sale în aer, prin urmare dezrădăcinată, neavînd altă soluţie decît să-şi caute prin propria-i sforţare un nou teren stabil în care să se înfigă pentru a dobîndi iarăşi siguranţă şi temei. Acolo unde nu se întîmplă aşa ceva sau în măsura în care nu se întîmplă, nu există filozofie[126]. Nu este vorba nici de un divertisment, nici de un gust, ci de una din reacţiile la care te obligă faptul iremediabil că omul „credincios" cade într-o bună zi la îndoială. Filozofia este un efort nautic pe care-l face ca să se vadă plutind pe „marea de îndoieli" sau, cu altă imagine, tratamentul la care omul supune rana înfiorătoare deschisă în străfundul propriei persoane de credinţa în extincţie. Aşa cum „tradiţia" pură era un substitut al instinctelor dispărute, filozofia e un substitut al „tradiţiei" frînte. În om nu există altceva decît substituţii şi fiecare dintre acestea duce în cîrcă leşul a ceea ce a trebuit să înlocuiască. De aceea filozofia *pare* a merge împotriva tradiţiei şi împotriva „credinţei". Dar lucrurile nu stau aşa. Nu ea a ucis-o pe aceasta, ci, dimpotrivă, pentru că acestea au murit ori s-au debilitat, filozofia n-a avut altă soluţie decît să încerce, de bine, de rău, a le înlocui. Printr-o optică ridicolă, caracteristică lucrurilor omeneşti, succesorul apare ca un uzurpator, un duşman şi un asasin, cînd de fapt el nu face decît să se pună în slujba celui ce a plecat, încercînd să-i prelungească virtutea, drept care îi ocupă locul rămas gol.

---

[126] În Evul Mediu filozofia există pe măsură ce se atenuează credinţa.

Or, pierderea „credinței“ nu duce neapărat la filozofie. Omul poate să nu găsească un mijloc de a se ține la suprafață pe marea de îndoieli în care a căzut și, în fapt, de a nu cădea pînă la fund. Fundul mării este disperarea. Există o întreagă „cultură a disperării“[127] constituită din ceea ce face omul cînd rămîne în ea. Un exemplu de asemenea cultură disperată este „literatura sapiențială“, care, în mod curios și descumpănitor, e *cea mai veche existentă* (asiriană, greacă, ebraică). Nu s-a scris niciodată ceva serios despre ea, dar sper ca în scurt timp să mă ocup mai pe larg de această temă virgină și terifiantă.

Dar filozofia, născută din disperare, nu rămîne în ea. Filozofia crede că a găsit o ieșire în teribila și neclintita faleză: este exact o „cale“[128]. Din acest motiv cuvîntul

---

[127] Disperarea e calificată totdeauna de obiectul ei. Cînd moare „credința“, se produce o anumită formă de disperare ce duce de obicei la o formă sau alta de cunoaștere. Există însă și o „disperare a cunoașterii“ care obișnuiește a duce la o nouă epocă de credință. Cicero exprimă stadiul în care se găseau el și spiritele înrudite cu el („Academicii“), spunînd că erau *quasi desperata cognitione certi* („aproape nu mai aveau speranța de a cunoaște ceva sigur“, *De finibus*, II, 14). Expresia e cum nu se poate mai paradoxală și poate n-ar fi rău să fie transpusă astfel: sîntem posedați de disperarea de a nu putea cunoaște. Breșa pe care o reprezenta disperarea aceasta i-a deschis creștinismului intrarea în istorie.

[128] Nu înțeleg cum de nu s-a observat niciodată ceea ce termenul *aporía* — întrebare — ne îngăduie să reconstruim din modul cum au fost trăite primele și decisivele clipe ale filozofiei. *Poros* înseamnează *ieșirea* pe care o întîlnim într-un loc terestru, fluvial sau maritim unde se părea că nu există. De aici semnificațiile sale secundare: drum, pod, traseu. În *poros* totul e nuanțat însă de negația lui. Nu e un drum oarecare, ci acela pe care-l descoperim subit în clipa cînd nu mai nădăjduiam să-l găsim. De aceea *poros* înseamnează și „recurs“, „expedient“ și, în consecință, soluție. Dacă situația în care ne aflam înainte, cînd nu vedeam nici ieșirea și nu descopeream nici drumul, se stabilizează, ne vom simți „fără ieșire“, „fără drum“, și tocmai acestei împrejurări îi corespunde exact cuvîntul *a-poría* cu care au fost denumite problema, chestiunea, dificultatea, adică ceea ce

„cale" — *hodós*, *métodos* — se repetă cel mai mult la primii filozofi (Parmenide, Heraclit). *Ceea ce arată că filozofia este şi o credinţă.* Ea constă în a crede că omul posedă o facultate — „raţiunea" — care-i îngăduie să descopere realitatea autentică şi să se instaleze în ea.

Această credinţă iniţiază tradiţia specifică a filozofiei[129], amestec, aşadar, de luciditate şi orbire. Ne aflăm în interiorul ei. În om rămîne totdeauna o ultimă doză de somnambulism, rămăşiţă a animalului care a fost cîndva.

Istoria filozofiei ca progres

Istoria filozofiei este, aşadar, în prima sa mişcare, o *înapoiere* a filozofului la *originea* tradiţiei sale. Într-un fel, ca şi cum săgeata, în timp ce zboară, despicînd aerul, ar

---

se înfăţişează minţii obliterat, ceea ce nu lasă *trecere* înţelegerii noastre. De la *poros*, care exprima cu tot dramatismul ce anume e drumul, trecerea de care am avea nevoie într-o urgenţă şi care s-ar părea că nu există, dar o descoperim brusc, s-a ajuns la vocabula mai liniştită *hodós*, drumul care se şi află în faţa noastră şi pe care-l putem parcurge direct, care nu a fost problemă sau *aporía*. Dar tocmai de aceea, expresia n-a mai satisfăcut şi ea a trebuit să fie intensificată, introducînd din nou în această idee inertă de drum gata făcut sensul dinamic de „a merge mai departe", de înaintare pe drum şi de siguranţă a avansării. S-a început atunci să se spună *méthodos*, traductibil cel mai bine în acest caz prin „progres". În cuvîntul *méthodos* retrăieşte, aşadar, esenţa vechiului sens al lui *poros*. *Poros* este „por-ta" şi „por-tus", acesta în sensul de „munte, poartă, sau vad". Vezi Meillet, *Linguistique*, I, 243. În *Odiseea*, XII, v. 259, Ulise vorbeşte despre tot ce a suferit „căutînd căile mării" — *πόρους ἁλὸς ἐξερεείων*. Cred că un elenist mai bun ca mine ar scoate din această cremene lexicală ceva mai multe scîntei.

[129] Despre toate acestea vezi studiul meu „Apuntes sobre el pensamiento — su teurgia y su demiurgia" —, I, din primul caiet al revistei *Logos*, publicată de Facultatea de Filozofie şi Litere din Buenos Aires. [În 1941. E inclus în volumul *Historia como sistema*, publicat în colecţia „Obras de José Ortega y Gasset".]

vrea să se întoarcă o clipă ca să privească arcul și pumnul din care a plecat. Acest *regres* nu e însă nostalgie, nici dorință de a zăbovi în acel ceas inițial. Cînd merge înapoi, filozoful o face însuflețit de intenția de a se întoarce la prezent, la el însuși, la gîndirea sa proprie și foarte actuală. Știe însă dinainte că tot trecutul filozofiei gravitează asupra ideației lui personale, mai bine zis că îl poartă în sine, invizibil, așa cum îți porți viscerele. Așa se face că nu se poate mulțumi să contemple bulevardul sistemelor filozofice privindu-le din exterior, cum face un turist cu monumentele urbane. Simte nevoia de-a le vedea pe dinăuntru și asta e cu putință doar dacă pornește de la necesitatea care le-a zămislit. De aceea caută să se cufunde în originea filozofiei în scopul de a reveni de acolo în prezent, strecurîndu-se prin intimitatea tainică și pe calea subterană a evoluției filozofice.

Fiecare sistem apare astfel lămurit, *cerut* de situația umană care l-a inspirat, dar, în același timp, i se descoperă insuficiența precisă acolo unde își are punctul de demaraj sistemul succesor. Acest nou sistem nu e pur și simplu *altul* în raport cu cel anterior, ci, oarecum, este și cel anterior, fiindcă îl păstrează măcar ținînd seama de el, avîndu-l sub ochi și evitîndu-i insuficiențele, *erorile*. În acest fel înaintează filozofia în timp, în direcția prezentului, acumulînd trecutul și integrîndu-l cu fiecare inovație. Istoria se revelează sieși ca progres, nu doar ca simplă schimbare sau succesiune [130].

Am mai spus că pînă în secolul al XVIII-lea inclusiv istoria filozofiei nu e istoria gîndirii în progresiune. Tre-

---

[130] Acumularea în care constă progresul filozofiei diferă ca formă de cea care are loc în progresul științelor particulare. În fizică știm astăzi mai multe lucruri decît acum zece veacuri: acumularea are un aspect cel puțin augmentativ. În filozofie știm aceleași lucruri azi ca și ieri, dar le știm cu o știință cu mai multe carate: acumularea e intususcepțiune.

cutul se prezintă ca magazie a erorilor, față de care filozofia valabilă pe atunci se ridică și li se opune ca adevăr. Acest adevăr nu a fost preformat și incubat în gîndirea anterioară, ci e ceva radical nou, fără gestație antecedentă. Este contrariul *erorii*. În același secol — cu Turgot, Condorcet, Ferguson — se inițiază conceperea istoriei ca progres; dar, fie și inițiindu-se, nu ajunge încă pe durata lui să se constituie în ceea ce este adevărata sa semnificație — în „simț istoric".

Exista ideea, dominantă încă și azi, că se poate vorbi de progres în istorie doar dacă putem măsura mișcarea trecutului în funcție de un „sistem de referință" absolut. Astfel, în istoria filozofiei s-ar putea vorbi de progres efectiv și demonstrabil doar dacă există o filozofie definitivă a cărei geneză apare în trecut. Doar în măsura în care gînditorii din vechime au descoperit încetul cu încetul elementele ce alcătuiesc acea filozofie definitivă pot fi considerați ca pași ce avansează către o țintă și, prin urmare, în progres. Într-adevăr, faptul acesta ar fi un progres absolut care, acționînd asupra trecutului, ar da o valoare de reușite absolute — nu de erori — filozofiilor anterioare. Dar progresul nu necesită să fie absolut pentru a fi „în mod absolut", adică efectiv, progres.

Cînd filozoful revine la filozofia proprie întorcîndu-se de la *originile* gîndirii filozofice, el descoperă că toate sistemele din trecut continuă să trăiască într-al său; astfel încît, dacă vreunul ar rămîne în afară, filozofia sa n-ar avea altă soluție decît să se modifice pentru a ține seama de el. Este deci constitutiv oricărui prezent filozofic să vadă venind spre el, progresînd spre el, întregul trecut al filozofiei[131].

---

[131] Dacă în realitate, pînă acum un veac și jumătate, nu era văzut astfel, împrejurarea s-a datorat faptului că trecutul nu era văzut ca trecut, ci ca

Filozofia sa îi apare ca integrare a celorlalte, iar celelalte ca premergeri și contribuții la a sa. Acest progres nu e ipotetic și nici nu e proiectat în mod constructiv printr-o reflecție *ad hoc*, ci e trăit cu evidență de către filozof în contact cu faptele trecutului intelectual, dacă a știut în prealabil să le înțeleagă potrivit normelor pe care le-am sugerat mai înainte. Este, evident, un progres față de filozofia noastră, dar, ca progres, este evident, indiscutabil, și nu văd atunci ce-ar lipsi pentru a fi, în absolut, progres. Cu toate acestea, în acest fenomen de evidentă progresiune nu intervine cel de a atribui sau nu filozofiei noastre o valoare definitivă. Această valoare definitivă n-ar adăuga nimic caracterului de progres pe care îl prezintă evoluția filozofică: unicul lucru pe care l-ar adăuga ar fi de a înzestra cu un caracter absolut acea evoluție și, ca atare, calitatea ei progresivă.

Gîndirea și „progresul către sine" la Aristotel

În *Tratatul despre suflet* al lui Aristotel există un pasaj de o supremă acuitate care nu a beneficiat încă, după cum cred[132], de un comentariu la înălțime.

---

o serie de filozofii „actuale" distincte de cea adevărată și, în consecință, radical eronate. Curios e însă că pînă și în acele epoci oarbe pentru perspectiva istorică, conștiința colaborării trecutului la prezent și, ca atare, a progresului îmbrăca aspecte foarte ciudate. Astfel, ceea ce de la finele secolului al XVII-lea s-a numit „eclectism" nu era decît forma non-istorică de-a accepta trecutul și de a-i recunoaște reușitele.

[132] Nu pot fi sigur. Cititorul trebuie să-și reprezinte că scriu fără o bibliotecă pe care să o pot consulta. Folosesc textul lui Aristotel și tomul bătrînului Zeller, care nici măcar în treacăt nu atinge acest subiect. Se cade ca viitorul cititor să aibă în vedere condițiile materiale și morale în care am scris în anii aceia *noi*, cei care am continuat să scriem cu seriozitate.

Filozofia lui Aristotel este un atac în profunzime al problemei care pînă atunci rezistase cu tenacitate la toate încercările de rezolvare întreprinse de către gînditorii din Grecia: problema „mişcării", în sensul cel mai general, adică cea a schimbării sau transformării. Ideea *prealabilă* şi, tocmai de aceea, ideea radicală pe care o au grecii despre fiinţă constă în a o presupune ca pe o linişte netulburată. Fiinţa e pentru ei identitatea unui lucru cu sine, „a fi ce este" dintotdeauna şi pentru totdeauna, reapus ontologic absolut. Pe scurt, ei au despre Fiinţă o idee primordial statică. Nu e cazul să stabilim acum de unde le-a venit elenilor această propensiune şi acest cvasi-instinct către imobilitatea fiinţei. Istoria filozofiei şi-ar fi putut da osteneala să ne lămurească un pic în această privinţă. Fapt e însă că realitatea nu e alcătuită doar din entităţi imobile, din lucruri paralitice ca purele corpuri geometrice. Tocmai cele care ne sînt cele mai apropiate — fenomenele naturale — constau în realităţi ce reprezintă schimbări, mutaţii, mişcări. E vorba deci a concepe fiinţa cînd ea este o schimbare şi o mişcare.

Schimbarea sau „mişcarea" ni se înfăţişează, la o primă vedere, ca tranziţie sau trecere a lucrului oarecum determinat spre a fi *altul* oarecum determinat: lucrul care e alb ajunge să fie negru. Albul şi negrul nu sînt fiinţă imobilă, dar *trecerea* unuia în celălalt nu este fiinţă nici deja albă, nici încă neagră; este o „fiinţă în mers" de la alb la negru[133]. Dar fiinţa, care, ca fiinţă, se găseşte în mers, renunţă în fiecare clipă să fie ce era şi, curînd, să fie ce nu era, adică celălalt lucru. Dacă lucrul care este acum, efec-

---

[133] Expresia „fiinţă în mers" pe care o folosesc nu e arbitrară. Aristotel însuşi se întîlneşte frecvent cu ea şi sub diverse forme. Astfel *Fizica*, VI, 5, 257 b, 7 — „potenţialul merge (*βαδίζει*) spre entelehie". *De caelo*, IV, 3, 311–314 — „ceea ce este în potenţă merge (*ἰόν*) spre entelehie".

tiv, *actualmente* alb n-ar fi decît alb și n-ar fi în nici un sens negru, el n-ar putea să devină negru, n-ar putea să *se schimbe* în negru. În acest scop ar trebui să se anihileze total și atunci nu s-ar putea spune că își schimbă culoarea, ci că lucrului alb i-ar urma — dacă atunci s-ar mai putea vorbi de succesiune — lucrul negru, un lucru complet nou, fără nici un fel de legătură cu cel alb anterior. Ar exista o entitate și altă entitate, dar între cele două n-ar exista nici o mișcare de la una la alta. Dacă însă presupunem că lucrul acum efectiv sau actualmente alb este, tot acum și pe deasupra, negru în potență, se oferă un indiciu spre a concepe schimbarea.

Aceasta nu ar consta în faptul că albul devine negru, relație ininteligibilă, ci în faptul că negreala pe care lucrul alb o avea sub formă de simplă posibilitate a sa ar fi parcă eliberată ca să fie efectiv. Schimbarea ar consta în trecerea de la ceea ce un lucru este în potență la a fi efectiv, în mod deplin sau perfect (*entelehia*), la a fi în „act"sau operație (*enérgeia*). Ființa potențială, cît timp este astfel în mod strict, nu are nici un fel de efectivitate sau actualitate: ea este contrariul ființei efective sau actuale — *Metaf.*, 1048 b, 34–37 —, rămîne latentă ca o realitate conținută, care nu se manifestă în nici un sens. Să ne imaginăm însă că putința lucrului alb de a fi negru se manifestă, că acea putință intră în efectivitate ca *putință*. În felul acesta nu avem încă lucrul negru, *ființa neagră actuală*, dar avem lucrul *efectiv* înnegrindu-se. Înnegrirea nu este încă a fi negru — este trecerea spre a fi negru și e schimbarea însăși. Realitatea „schimbare" ni se prezintă, așadar, ca un mod ciudat de a fi care reunește cele două caractere opuse ale potenței și efectivității: este potența acționînd sau în actualitate. Alteori, Aristotel va spune că mișcarea este actul imperfect — ἀτελής —, *De anima*, 417 a, 16, adică o realitate care începe a fi cu deplină ființă, dar nu apucă a fi.

Gîndind asta, Aristotel își trece mîna pe fruntea transpirată, suspină ostenit și ne spune: „Este cu adevărat greu să-ți dai seama ce anume e mișcarea.“ Dar orice altă soluție dă greș. „Nu ne rămîne decît acest mod de a o concepe ca pe actualitatea specifică despre care am vorbit. E un lucru greu de văzut, dar trebuie să-l acceptăm.“ (*Fizica*, III, 201 b, 33 și urm.)

Cu această definiție Aristotel se liniștește cu privire la ontologia schimbării. Dar subtilitatea lui îi pretinde să pună în evidență că ea există sub două mari specii și astfel revelează cum anume, sub aspectul formalismului dialectic pe care îl adoptă gîndirea sa, își menține mereu trează intuiția nemijlocită a fenomenelor după cum se înfățișează ele[134].

Schimbarea de la a fi alb la a fi negru începe în lucrul alb și *se termină* cînd s-a făcut negru. Orice schimbare, fiind trecere și tranziție, are un *termen* de la care vine și altul la care merge. Cuvîntul „termen“ (*πέρας*[135]) spune foarte bine că, atunci cînd se ajunge la el, schimbarea s-a încheiat. Or, în exemplul anterior termenul este „a fi negru“ și a fi negru este o realitate distinctă de a se înnegri. Între schimbarea propriu-zisă și încheierea ei este deci o deosebire radicală sau, totuna, termenul *este afară*, este distinct de schimbarea însăși. Celelalte exemple pe care le aduce Aristotel sînt de același tip: nu e același lucru a slăbi și a fi slăbit (= a fi deja slab), a da învățătură și a învăța, a te vindeca și a te fi vindecat.

Iată însă altă realitate: omul gîndind, „teoretizînd“, meditînd. A gîndi este o schimbare în om. De la a fi cel ce

---

[134] Vezi claritatea desăvîrșită pe care o avea Aristotel asupra comportamentului său intelectual în *De generatione*, I, 2, 316 a, 5.

[135] În *Metaf.*, 1048 b, 18 — care este locul decisiv —, îl opune pe *πέρας* lui *τέλος* și trebuie să ne hotărîm pe care dintre cele două cuvinte îl vom traduce prin „final“ și pe care prin „scop“

nu se gîndește la A trece la a fi cel ce gîndește la A. Acea trecere este, întocmai, a gîndi. A *trece* la a gîndi A înseamnează a și începe să gîndești și a continua să gîndești același A atîta timp cît durează acea gîndire. Pe de altă parte, prin faptul că omul „nu gîndește la A“ trebuie să înțelegem „nu gîndește actualmente la A“, dar este mereu în potență de a o face. Ca orice mișcare, a gîndi reprezintă eliberarea potenței ca atare. Aici însă schimbarea nu e distinctă de finalul ei, așa cum e înnegrirea față de a fi negru. În schimbarea pe care o reprezintă gîndirea, termenul, finalul, ceea ce constituie direcția mersului, se află deja în schimbare, finalul e imanent schimbării sau, altfel spus, schimbarea nu se produce în beneficiul unei ființe diferite de ea, ci în al propriei schimbări. Să încercăm să exprimăm acestea sub altă formă: orice mișcare este o facere sau o facere de sine a ceva, adică finalul său. În construire se construiește opera. Construirea e facerea, opera e făcutul, iar cînd aceea ajunge la operă, se încheie, rămînînd aceasta. Să ne imaginăm însă că opera la care aspirăm constă tocmai într-o facere, ca atunci cînd ceea ce ne propunem nu este să mergem într-un loc, ci să ne plimbăm. În gîndire există, ca în orice schimbare, tranziție și trecere, dar aici se vede condiția paradoxală a faptului că gîndirea nu este trecere la *alt* lucru, ci, dimpotrivă, e o sporire, mers, înaintare sau „progres către sine însuși“ — *εἰς αὐτό γὰρ ἐπίδοσις*[136].

Schimbările al căror final stă dincolo de schimbarea însăși și în care, ca atare, aceasta, cînd ajunge la finalul sau terminarea ei, ia sfîrșit și începe noua ființă statică și noua actualitate sau ființă perfectă, Aristotel numindu-le „mișcări“ *sensu stricto*[137]. Acestei clase îi aparțin exemplele mai

---

[136] Iată pasajul anunțat. Există o variantă care ar spune „către sine însuși“. Diferența textuală nu are importanță deoarece și o lecțiune și cealaltă duc la un rezultat identic.

[137] *Metafizica*, IX, 1048, b, 33.

sus citate. Dar schimbarea sau mişcarea care îşi este termen sau final *sieşi*, care chiar dacă e *mers* sau *tranziţie* şi trecere, nu merge decît ca să meargă şi nu ca să ajungă la alt lucru, nici nu efectuează tranziţia ca să tranziteze şi nici nu trece altfel decît pentru propria-i trecere, este chiar ceea ce Aristotel numeşte act — *enérgeia* —, care este fiinţa în plenitudinea semnificaţiei sale[138].

Vedem astfel că Aristotel transcende ideea statică de fiinţă, de vreme ce nu mişcarea *sensu stricto*, ci fiinţa însăşi care părea imobilă se revelează ca rezidînd într-o acţiune şi, ca atare, într-o mişcare *sui generis*.

Efortul pe care-l presupunea pentru un grec să conceapă fiinţa ca pură mobilitate este extrem şi ne impresionează să observăm că Aristotel, ajungînd pe această culme a propriei sale gîndiri, gîfîie obosit şi ezită. Deja cînd a definit „schimbarea către altceva" sau mişcarea *sensu stricto*, l-am văzut ducîndu-şi mîinile la cap ca cineva care se simte ameţit. Acum îl surprindem plin de nelinişti, pe care încearcă să le lase deoparte, fără a le înfrunta. Tot paragraful din *Tratatul despre suflet*, căruia-i aparţine citatul comentat acum, tremură de indecizie[139]. „Nu e nimerit să numim schimbare — prefacere — meditaţia sau ar trebui poate să distingem două genuri de schimbare." Într-adevăr, gîndirea e o mişcare ce este, în acelaşi timp, locul către

[138] Mişcarea ca termen şi finalitate, *Metaf.*, 1050 a, 17. Facerea ca „opera" către care merge mişcarea, *ib.*, 21–22. Cuvîntul nostru „scop" sau „finalitate" are dublul sens de a fi faptul spre care tinde mişcarea şi încheierea acesteia o dată ce l-a atins. Se obişnuieşte să se traducă astfel cuvîntul aristotelic *telos* şi observaţia e valabilă pentru mişcările *sensu stricto* în care finalitatea la care se tinde este în acelaşi timp încheiere. Dar în „acte" trebuie făcută distincţia dintre finalitate şi încheiere. Vom spune, aşadar, că au *telos*, dar nu *πέρας*.

[139] Paragraful din *De anima* trebuie conjugat cu capitolul VI din cartea IX a *Metafizicii*, a cărei porţiune cea mai importantă, 1048 b pînă la 1049 a, 34, nu era cunoscută pe vremea Sfîntului Toma.

care se mişcă, o mişcare care e de la început la finalul ei şi, cu toate acestea sau tocmai de aceea, nu se termină aşa cum termini să slăbeşti cînd ajungi să fii slab. Gîndirea, aşadar, e un proces care „se termină", dar nu ia sfîrşit, ci renaşte mereu din el însuşi.

Dacă Aristotel ar fi insistat mai mult asupra chestiunii pe care o descoperă şi care-l tulbură, i s-ar fi impus această consecinţă imediată: anume că schimbarea sau mişcarea *de tip* „gîndire", fiind contrapusă de el „schimbării în altceva" (modificare, translaţie etc.), adică la ceea ce el numeşte *sensu stricto* mişcare, necesită de asemenea o definiţie opusă celei a acesteia. Şi dacă a spus că „mişcarea" este potenţa ca actualitate, gîndirea ar fi actul care se converteşte în potenţă a sa însuşi, actualitatea ca potenţă. Să mă explic.

Dacă gîndirea este mişcare nu spre alt lucru, ci spre acelaşi şi, de aceea, este atingere imediată a scopului spre care merge întrucît acesta e însăşi mişcarea, vom constata că acea mişcare în gîndire nu e decît o reînnoire constantă a aceleiaşi mişcări. Pentru mai multă claritate să ne reprezentăm că „gîndirea la A" se descompune într-o serie continuă de „acte" în care se gîndeşte A. În această serie „al doilea" act îl reactualizează pe primul, care, tocmai de aceea, se convertise în potenţă a celui de-al doilea şi aşa mai departe. Să observăm că ceea ce-l surprinde pe Aristotel în acest fenomen este că trecerea de la potenţa iniţială la actul gîndirii nu implică *distrugerea potenţei, ci este, mai degrabă, o conservare a ceea ce este în potenţă de către ceea ce este în perfecţiune* (entelehia), *astfel încît potenţa şi actul se asimilează* [140].

---

[140] *De anima*, 417, b, 3. Fragmentul e problematic ca traducere, pentru că gîndirea însăşi a lui Aristotel se clatină în faţa paradoxului său genial. De observat că, dintre mişcările corporale, cea care se apropie cel mai

Modul de a fi propriu fenomenului „gîndire“ ar consta, așadar, într-o continuă reîncepere a mișcării, bazată pe faptul că mișcarea ajunge de la bun început la final pentru că finalul ei este potența însăși o dată eliberată. Potență care, pur și simplu, se efectuează, renaște mereu ca potență care-și reiterează actualizarea. Astfel, genul de mișcare care e actul — *enérgeia* — nu se sfîrșește o dată ce-și atinge finalul, pentru că termenul său *ad quem* este același ca și termenul său *a quo* și cînd cel dintîi își atinge perfecțiunea în acesta din urmă, supraviețuiește ca potență care cere o nouă actualizare.

Se înțelege prea bine că Aristotel s-a cutremurat atunci cînd în fața intuiției sale s-a prezentat un mod de a fi atît exasperant dificil de conceput.

Să vedem în chip rudimentar fenomenul într-un exemplu de gîndire: silogismul. Acesta e o mișcare intelectuală. În el se îndeplinesc diverse „acte“ de gîndire, dar aceste „acte“ ce alcătuiesc silogismul sînt inseparabile și aparțin unei gîndiri unitare. Cînd gîndim premisa inițială ne și aflăm în unitatea totală „silogism“, pentru că o gîndim *ca* premisă. În acest prim act e anticipat întreg silogismul, nu

---

mult de *tipul* „gîndire“, după cum tocmai am interpretat, este mișcarea circulară a cerurilor. Un studiu mai complet al acestei teme în totalitatea ei ne-ar duce la problema vertiginoasă de a preciza cum putem concepe „actul pur“ care este Dumnezeu. Dar, după judecata mea, preliminariile ca să faci față unei enigme atît de teribile este să-ți dai bine seama de rolul pe care-l joacă „potența“ în „actul“ cismundan. Asta mi-am și propus în paginile de față și în toată desfășurarea. Textul fundamental pentru teza mea este 417, b, 3, deja citat: acolo se spune, după cum se știe, că în acest tip de mișcări „entelehia *salvează* sau *conservă* — σωτερία — potența“. Se poate oare ca asta să vrea să spună altceva decît că actul este potența de sine? Suprema clarificare a chestiunii ar pretinde dezvoltarea ei pornind de la ideea de timp. Relația „înainte și apoi“ dintre potență și act e una dintre cele care l-au preocupat cel mai mult pe Aristotel. Asta ar presupune însă considerații mult prea lungi.

însă părţile lui ca atare. Acestea, a doua premisă şi concluzia, se află conţinute potenţial în prima. Al doilea şi al treilea „act" de gîndire sînt, aşadar, actualizarea acelui conţinut potenţial, dar al doilea, totodată, îl reabsoarbe din nou în potenţialitate pe primul, dat fiind că se referă la el şi, presupunîndu-l, îl conservă. Al treilea „act" se comportă la fel cu cele două care-l precedă. În felul acesta gîndirea transformă în act ceea ce în el era mai înainte potenţă şi reabsoarbe în potenţă ceea ce mai înainte a fost în el act.

La fel întrevedem dacă luăm *potenţa* şi *actul* drept altul dintre atributele sale. Potenţa este puterea de a fi sau a nu fi, puterea de a fi asta sau altceva — e, în consecinţă, fiinţă indeterminată. Eliminarea unui dintre contrarii aduce cu sine determinarea ultimă a potenţei, care *prin* aceasta se transformă în fiinţă perfectă, efectivă sau actuală.

Mişcarea „gîndire" este determinarea de sine şi asta îi dă caracteristica de „progres către sine". În silogism asistăm la acest proces care este determinarea progresivă a gîndirii.

Şi dacă contemplăm procesul gîndirii filozofice de la greci pînă la noi ca pe o imensă gîndire unitară, el ni se prezintă ca un proces de determinare în care trecutul se conservă şi se integrează; cu alte cuvinte, ca un progres al gîndirii către sine însăşi[141].

---

[141] Să nu pierdem ocazia de a atrage atenţia asupra enormei însemnătăţi a descoperirii făcute de Aristotel cînd încearcă să conceapă mişcarea pe care o reprezintă gîndirea. I s-a părut că vede fiinţa pe dinăuntru. Fiinţa celorlalte lucruri poate părea statică. Aceleaşi schimbări şi mişcări ale corpurilor par a se termina într-o fiinţă stabilizată. Dar în realitatea gîndire, „fiinţa" nu este ceva static, nu e o figură imobilă, ci este o facere de sine a fiinţei, o neîncetată zămislire de sine; pe scurt, vocabula „fiinţă" dobîndeşte valoarea de verb activ, de execuţie, de exercitare. Concepţiei statice a grecilor puri, acest bărbat născut la marginea Heladei îi substituie

Istoria care „se termină“ şi nu sfîrşeşte

Hegel şi Comte[142] au fost primii ce au salvat trecutul pe care veacurile anterioare îl stigmatizaseră cu caracte-

---

o concepţie dinamică. Nu se mai poate aduce ca exemplu de fiinţă o figură geometrică ce reprezintă un aspect sau spectacol pur, ci „fiinţă“ urmează să însemneze susţinerea însufleţită a ceva în existenţă. (Celelalte exemple de act pe care le citează Aristotel pe lîngă gîndire sînt a vedea, a fi fericit, a iubi, a trăi. Sînt tot mişcări ce-şi au „terminusul“ în ele însele. Toate aparţin ordinului uman şi sînt „viziuni dinăuntru“. Cititorul nu trebuie să se descurajeze dacă nu înţelege de la prima lectură acest comentariu la textul aristotelic. Pe scurt, ceea ce încerc în el este aceasta: tradiţional şi evident e să înţelegem noţiunea de „fiinţă potenţială“ privind-o de la nivelul „fiinţei în act sau plenare“. Eu unul pretind că tot ce e mai bun din conceptul de „act“ ne scapă dacă nu-l vedem din perspectiva noţiunii de potenţă şi dacă nu observăm că în „actuare“ intervine potenţa ca atare. Este apoi ciudat că, deşi filozofia lui Aristotel este frecvent calificată ca „dinamism“, nu s-a extras din aceasta cea mai la îndemînă consecinţă — şi anume că decisiv în ideea sa despre real este acea *dynamis*, potenţialitatea, şi nu, cum s-ar părea la prima vedere, simpla „actualitate“ văzută din exterior, fără a-i aduce la suprafaţă implicaţiile.)

Asupra noţiunii de fiinţă statică triumfă noţiunea de fiinţă energică.

Cu toate acestea, ne aflăm la limita pînă unde poate fi extinsă mintea grecească în această ordine. Intuiţia fiinţei energice apare şi dispare într-un ritm ciudat în faţa ochilor lui Aristotel. Nu poate să se instaleze în ea şi cu atît mai puţin să pornească de la ea pentru a-şi genera întregul sistem.

Mişcările *sensu stricto* — modificarea, schimbarea cantitativă, translaţia — sînt finite pentru că se încheie cînd ajung la terminusul lor. În cazul lor, finalul este, totodată, concluzie. Dar actul, *enérgeia*, este... mişcarea continuă şi, în acest sens, *infinită.* (Să ne amintim cele spuse de el despre mişcarea celestă ca fenomen intermediar între mişcarea *sensu stricto* şi act. Această idee a fiinţei ca „mişcare continuă“ este cea care va face totdeauna din aristotelism contrariul fizicii noastre. După cum mi-a spus Einstein odată, „fizica este acel mod de a concepe fenomenele în care evităm mişcarea continuă“.) Dacă numim „a termina“ faptul că o mişcare îşi atinge finalul, gîndirea şi, în genere, *enérgeia* s-au terminat numaidecît; cum însă această terminare a sa este tocmai mişcarea însăşi a gîndirii, ea trebuie să înceapă din nou, într-o infinită rotire în jurul sieşi, într-o neîn-

ristica de pură eroare, astfel încît trecutul nu avea dreptul de a fi fost. Amîndoi construiesc istoria ca pe o evoluție în care fiecare epocă reprezintă un pas insubstituibil către o țintă și care, în această calitate, își are o semnificație plenară și deplinul adevăr. Perspectiva istorică se inversează și acum ea constă în istoria reușitei constante: eroarea nu există. Asta se datorează faptului că Hegel și Comte ordonează procesul evolutiv al trecutului omenesc în perspectiva unui final absolut care este propria lor filozofie ca filozofie definitivă. Asta înseamnează însă a congela istoria, a o opri în loc, așa cum a făcut Iosua cu soarele[143].

A considera o filozofie ca definitivă înseamnează a o separa de procesul istoric, a o situa în afara timpului. Și aceasta a fost limitarea primei forme pe care a adoptat-o „sensul istoric". Izbutește să descopere un sens în trecut cu prețul raportării lui la ceva ultraistoric, la o „pleromă" sau „împlinire a timpurilor" în care, tocmai pentru că acestea sînt împlinite, ele încetează a mai fi timpuri și rămîn

---

cetată actualizare a posibilității — care este ceea ce numim realitate. Asta ar fi monada lui Leibniz, „eul transcendental" al lui Kant, „Geist"-ul lui Hegel, „voința" lui Schopenhauer, „elanul vital" al lui Bergson.

Ritmica evadare și recădere a lui Aristotel în ființa statică se documentează în dualitatea termenilor cu care denumește ființa plenară — energie și entelehie. Entelehia este ființa ca termen *imobil*, stătător, al mișcării care a produs-o: *telos* este ținta. Energia, în schimb, este mișcarea care, terminîndu-se în sine însăși, nu are altă soluție decît să reînceapă. Cine călătorește ca să călătorească, atunci cînd ajunge la han trebuie să și plece mai departe, și asta este a trăi și a fi. În entelehie dăinuie la Aristotel noțiunea vizuală a ființei — ființa ca aspect, figură și spectacol — pe care a primit-o de la Platon. În schimb, *energia* va fi noțiunea modernă prin excelență. „La început a fost actul" — va spune Goethe. Și Fichte: „ființa este pură agilitate".

[142] Desigur, Turgot și Condorcet continuă să rămînă primii care întrezăresc ceva asemănător progresului în „istorie".

[143] Vezi *Iosua*, 10, 12–13. (*N. t.*)

pentru totdeauna imobile, paralitice — de aceea spun eu congelate.

Orice evoluţie gîndită în perspectiva unui final absolut şi dat este naturalism: e embriologie, botanică, zoologie. Pentru că se ştie dinainte ce anume e organismul în deplina sa dezvoltare, toate formele sale antecedente îi pot fi ordonate ca stadii ce duc la acea plenitudine.

Optica noastră însă e foarte diferită de cea a lui Hegel şi Comte. Nu gîndim, nu avem nevoie să gîndim că filozofia noastră ar fi cea definitivă, ci o cufundăm ca pe oricare alta în fluxul istoric al coruptibilităţii. Asta înseamnează că vedem *orice* filozofie în mod constitutiv ca pe o eroare — pe a noastră ca şi pe celelalte. Chiar însă şi eroare fiind, este tot ce trebuie să fie, deoarece este modul de gîndire autentic al fiecărei epoci şi al fiecărui om filozof. Perspectiva istorică se schimbă încă o dată. Vedem din nou trecutul ca pe o istorie a greşelilor, dar cu semn mult diferit de ceea ce a însemnat asta pînă în secolul al XVIII-lea. Pentru absolutismul acelor oameni trecutul era o eroare pentru că adevărul definitiv îl posedau ei. Eroarea din trecut se transforma în eroare absolută la şocul cu adevărul absolut. Cine gîndeşte însă că ceea ce se numeşte adevăr implică totdeauna, mai mult sau mai puţin, eroare — eroarea la care are dreptul şi la care este obligată fiecare epocă — nu socoteşte că descalifică trecutul dacă spune că istoria e istoria erorilor. Aceste erori ale trecutului au fost „erori necesare“ — necesare în diferite sensuri, dar mai cu seamă fiindcă au fost silite să le comită alte vremuri pentru ca să le poată evita a noastră[144].

---

[144] Vezi *Historia como sistema*. Nu e cu putinţă să ducem aici la o suficientă claritate această gravă temă, deoarece ar fi nevoie să dezvoltăm „teoria adevărului“ care ne descoperă astăzi lucrul acesta cu totul diferit de ceea ce obişnuia să se creadă. Paralel, se vede modificată ideea de „eroare“.

Timpul de azi reclamă timpurile anterioare și *tocmai de aceea* o filozofie este *cea* adevărată, nu cînd este definitivă — lucru inimaginabil —, ci cînd le poartă în sine, ca pe niște viscere, pe cele trecute și descoperă în ele „progresul către sine însăși". Filozofia e astfel istorie a filozofiei și viceversa.

În felul acesta recunoaștem în filozofie trăsătura fundamentală pe care o deține ca îndeletnicire umană: faptul că e utopie. Tot ce face omul este utopic și nu are nici un sens a-i pretinde realizarea plenară — după cum nu are sens, cînd mergi spre Nord, a te obstina să ajungi la Nordul absolut, care, evident, nu există.

Iată cum se construiește istoria filozofiei în perspectiva unei finalități — filozofia noastră — care nu este definitivă, ci la fel de istorică și coruptibilă ca oricare dintre faptele sale surori din trecut. Filozofia noastră se transformă automat într-o verigă a lanțului bahic „ai cărui membri sînt cu toții beți" — zicea Hegel — și întinde mîna verigii viitoare, o anunță, o postulează și o pregătește.

În însetatele deșerturi ale Libiei se obișnuiește a se auzi un proverb de caravană care sună astfel: „Bea din puț și lasă-i altuia locul."

Buenos Aires, 1942

CUPRINS

ALTE ESEURI DE FILOZOFIE

Intenția lui Ortega de a scrie o sinteză despre originea și despre situația actuală și viitoare (epilogul) a filozofiei nu s-a realizat în timpul vieții sale. A apucat să publice doar un studiu intitulat „Fragmentos sobre el origen de la filosofía" („Fragmente despre originea filozofiei") într-un volum omagial dedicat lui Karl Jaspers *(Offener Horizont,* R. Piper Verlag, München, 1953). Dar celelalte scrieri rămase printre manuscrisele marelui filozof au putut constitui un răspuns la întrebarea care-l frămînta după elaborarea contribuțiilor sale decisive: una dintre multiplele îndeletniciri de supraviețuire ale omului de-a lungul istoriei sale a fost și aceea de *a face filozofie,* ea neconstituind însă o ocupație permanentă a omenirii, ci una care s-a ivit într-o bună zi în Grecia și a ajuns cu siguranță pînă la noi, fără a prezenta însă nici o garanție că va continua și pe viitor. Încercarea de a înțelege ce se va întîmpla cu filozofia, după lunga sa istorie pe care o trece strălucit în revistă, constituie preocuparea de căpetenie a lui Ortega în paginile de față. El caută cu seninătate în trecut „urmele viitorului", lucrarea „sensului istoric", concept a cărui elaborare e una dintre cele mai importante contribuții ale lui Ortega la filozofia vremii noastre.

ISBN 973-50-0681-2

